245
K91c

THE UNIVERSITY

OF ILLINOIS

LIBRARY

245

K91c

CLASSICS

Harr
14 Nov 2

NOTICE: **Return or renew all Library Materials! The *Minimum* Fee for each Lost Book is $50.00.**

The person charging this material is responsible for its return to the library from which it was withdrawn on or before the **Latest Date** stamped below.

Theft, mutilation, and underlining of books are reasons for disciplinary action and may result in dismissal from the University.
To renew call Telephone Center, 333-8400

UNIVERSITY OF ILLINOIS LIBRARY AT URBANA-CHAMPAIGN

DUE: 9 9 87

L161—O-1096

Digitized by the Internet Archive
in 2013

http://archive.org/details/diechristlichehy00krol

Kroll, Heinrich Josef

Verzeichnis der Vorlesungen

an der

Akademie zu Braunsberg

im Sommer 1921.

*

Mit einer Abhandlung
von Professor Dr. Joseph Kroll:

Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandreia.

Königsberg i. Pr. 1921
Hartungsche Buchdruckerei.

Bender's Buchhandlung
HANS GRIMME
Berlin: Huye's Buchhandlung

Rektor:

Prof. Dr. Niedenzu,

Geh. Reg.-Rat.

Für die zweite Auflage von Henneckes Neutestamentlichen Apokryphen hatte ich die Übersetzung und Besprechung des Hymnus des Klemens von Alexandreia übernommen, der sich am Schlusse des „Pädagogen" findet. Bei der Arbeit stellte sich die Notwendigkeit heraus, das Gesichtsfeld zu erweitern und auch die anderen Reste der frühchristlichen Hymnodik in die Betrachtung einzubeziehen. So ist ganz gegen meine ursprüngliche Absicht die nachfolgende Schrift entstanden, die ich an dieser Stelle vorlege, weil das „Handbuch" zu dem genannten Werke wegen der schwierigen Zeitverhältnisse nicht erscheinen kann. Dem unerfreulichen Zwange zu möglichst gedrängter Darstellung habe ich mich, so gut es ging, gefügt. Die Untersuchung soll im Vorlesungsverzeichnis des nächsten Semesters weitergeführt werden. Wo der ausführliche Kommentar zum Hymnus des Klemens, als dessen Einleitung die Geschichte der Hymnodik gedacht ist, erscheinen wird, steht noch dahin.

Ich benutze die Gelegenheit, um Herrn Bibliothekar Dr. Will herzlich für das hilfsbereite Entgegenkommen zu danken, mit dem er wie immer so auch bei dieser Arbeit sich bemüht hat, der Unzulänglichkeit der hiesigen Bibliothek, die das wissenschaftliche Arbeiten so sehr erschwert, abzuhelfen.

J. K.

245
K91c
H/593

Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandreia.

Über die Hymnodik der Christen ist viel geschrieben worden. Trotzdem fehlt bislang noch eine wissenschaftliche Behandlung dieses Gegenstandes. Besonders interessant ist bei dieser Frage das Problem der Entstehung des Hymnus und seiner Ausbildung und Verwendung in den ersten Jahrhunderten. Freilich ist dies auch das schwierigste, vor allem deswegen, weil unser Material an frühen Hymnen sehr geringfügig ist. Immerhin ist es aber möglich, die Geschichte des frühchristlichen Hymnus wenigstens in den großen Umrissen einigermaßen zu überschauen. Nur muß er aus seiner Isolierung losgelöst werden. Man muß sich den Weg zu ihm auf dem Boden bahnen, aus dem er herausgewachsen ist. Es gilt, die beiden Quellen freizulegen, aus denen er gespeist worden ist, das Judentum und das griechisch-römische Heidentum.[1]) Diese beiden Faktoren unterscheiden sich in charakteristischer Weise, sind daneben aber doch wieder nicht überall scharf zu trennen, denn in jener Zeit erscheint auch das Judentum, wenigstens das, mit dem die Christen es in der Hauptsache zu tun hatten, das Judentum der Diaspora, im Gewande des Hellenismus und durchtränkt mit seinem Geiste.[2]) Erst wenn man

---

[1]) Diese beiden Quellen hat für seine Zeit vortrefflich aufgezeigt Buchegger, De origine sacrae christianorum poeseos. Ind. lect. Friburg. Brisg. 1827.

[2]) Ich verweise z. B. auf die glänzenden Untersuchungen Boussets, Nachr. Gött. Ges. Wiss. Phil.-hist. Kl. 1915, 435—489, die auf dieses nachchristliche griechische Diasporajudentum Licht werfen. B. weist bis ins Einzelne nach, daß die Gebete im VII. und VIII. Bch. der Apostolischen Konstitutionen, die übrigens, wie der Anfang des Eucharistiegebetes VIII 12 zeigt, so oft hymnodischen Charakter haben, vollständig von diesem hellenistisch tief beeinflußten Judentum abhängig sind, das u. a. auch eine griechische Liturgie besaß. Auch Schermann ist in seinen liturgiegeschichtlichen Forschungen gelegentlich auf diesen Gegenstand zu sprechen gekommen, s. z. B. Die allgem. Kirchenordnung II 461 ff. Es sei überhaupt gleich im Anfang auf Schermanns Untersuchungen verwiesen, die ein reichhaltiges Material, auch für die Hymnodik, enthalten. Genannt seien u. a. Griech. Zauberpapyri und das Gemeinde- und Dankgebet im ersten Klemensbrief (T. U. 34, 2b) 1909, Der liturgische Papyrus von Dêr Balyzeh (ebd. 36, 1) 1910, Ägypt. Abendmahlsliturgien (Stud. z. Gesch. u. Kultur des Altertums VI 1. 2) 1912, Die allgemeine Kirchenordnung, frühchristl. Liturgien und kirchl. Überlieferung (ebd. Ergbd. III), 3 Teile 1914, 1915, 1916.

532317

die christlichen Hymnen sich von diesem Untergrunde abheben läßt, bekommt man das richtige Verhältnis zu ihnen. Erst wenn man erkennt, was sie mit den anderen Hymnen ihrer Zeit gemeinsam haben, kann auch ihre Eigenart deutlich werden.

An Vorarbeiten zur Behandlung dieses Themas, die, um es zu wiederholen, die Geschichte des christlichen Hymnus in den großen Zusammenhang der religiösen Poesie der Kaiserzeit stellen muß, hat es in letzter Zeit nicht gefehlt.[1]) Sehr vieles ist noch zu tun,[2]) doch dürfen wir die Hoffnung haben, daß in nicht zu ferner Zeit einmal eine kundige Hand uns durch dieses weite Gebiet führen kann.

Die folgenden Untersuchungen wollen und können den Anspruch auf eine erschöpfende Behandlung des Themas für den in Rede stehenden Zeitraum nicht erheben. Sie sind lediglich zu dem Zwecke angestellt, den Hymnus des Klemens auf Christus in den geschichtlichen Zusammenhang der christlichen Hymnodik zu stellen.

Was versteht man unter christlichem Hymnus? Schon gleich bei dieser Frage beginnen die Schwierigkeiten. Im Kolosserbriefe spricht Paulus an einer bekannten Stelle von *ψαλμοί*, *ὕμνοι* und *ᾠδαὶ πνευματικαί*,[3]) Worte, die danach der Epheserbrief wiederholt. Was soll hier Hymnus neben den beiden anderen Begriffen bedeuten? Wie sollen die drei sich von einander unterscheiden? Das ist eine Streitfrage, die seit Hieronymus[4]) bis in die neuesten Tage immer wieder erörtert worden

---

[1]) Als klassisches Beispiel sei nur genannt Norden, Agnostos Theos Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede, 1913. Ein glänzendes Muster für die Behandlung dieses Themas hat v. Wilamowitz-Möllendorff gegeben mit seiner Abhandlung über Die Hymnen des Proklos und Synesios, S B. Berl. Ak. 1907, 272—295.

[2]) Wie wenig wissen wir im Grunde noch vom Hymnus der Kaiserzeit. Es ist zu hoffen, daß neue Funde und die Durcharbeitung der bisherigen uns auch auf dem Gebiete der antiken Hymnodik ein gutes Stück weiter bringen werden. Was für Schätze in den kleinasiatischen religiösen Inschriften schlummern, hat sich jüngst noch in einer trefflichen Untersuchung Weinreichs ergeben: Stiftung und Kultsatzungen eines Privatheiligtums in Philadelphia in Lydien, S B. Heidelb. Ak. W., Phil.-hist. Kl., Jg. 1919, Abh. 16. Darin fällt auch für die Hymnodik allerlei ab, z. B. S. 51 ff. für die orphischen Gedichte.

[3]) Col. 3, 16 *διδάσκοντες καὶ νουθετοῦντες ἑαυτοὺς ψαλμοῖς, ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς πνευματικαῖς, ἐν τῇ χάριτι ᾄδοντες ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν τῷ θεῷ.* Eph. 5, 19 *λαλοῦντες ἑαυτοῖς ἐν ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς πνευματικαῖς, ᾄδοντες καὶ ψάλλοντες ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν τῷ κυρίῳ.*

[4]) Darüber Münter, Offenbarung Johannis, 1807, 19. Hieronymus unterschied drei Gattungen von Liedern.

ist, ohne daß sie eine endgültige Lösung gefunden hätte. Wir stehen diesen mit einander verbundenen Termini ratlos[1]) gegenüber. Das Wahrscheinlichste ist, daß Paulus eine Differenzierung garnicht beabsichtigt hat, daß ihm alle drei Worte dasselbe bedeuten: den Lobpreis Gottes. Er wird garnicht vorgehabt haben, die verschiedenen Arten dieses Lobpreises zu unterscheiden. Wir können ja auch sonst bei ihm diese Freude am gehäuften Ausdruck beobachten.[2]) Eine beabsichtigte Differenzierung

[1]) So urteilt noch neuerdings Norden, Agnostos Theos 179,3. Es ist wie mit den *ψαλμοὶ καὶ ᾠδαὶ ἀδελφῶν ἀπ' ἀρχῆς ὑπὸ πιστῶν γραφεῖσαι* aus dem Kleinen Labyrinth bei Euseb. h. e. V 28, 5 und dem carmen auf Christus bei Plinius. Darüber später.

[2]) Ganz ähnlich liegt der Fall I. Tim. 2, 1 bei den Ausdrücken für das Gebet: *παρακαλῶ οὖν . . ποιεῖσθαι δεήσεις, προσευχάς, ἐντεύξεις, εὐχαριστίας ὑπὲρ πάντων ἀνθρώπων*, in denen man, obwohl Origenes *περὶ εὐχῆς* 14, 2 p. 330, 21 K. es schon versucht, keine genaue Abgrenzung der Begriffe gegeneinander erwarten darf, schon deswegen nicht, weil, wie es scheint, der allgemeinere Begriff *προσευχαί* in der Mitte steht. S. dazu v. d. Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit, 1901, 141. — Meine Sammlung der Deutungen kann hier nicht vorgelegt werden, s. die Darlegung der verschiedenen Hypothesen bei Rietschel in Herzog-Haucks Realencyklopädie 10^3 401. Mag das nun sein, wie es will; das darf man aber wohl sagen, daß die Termini *ψαλμοί* und *ὕμνοι* von vornherein der religiösen Sphäre angehörten, während *ᾠδή* farbloser war. Deswegen mußte das letztere ein Beiwort bekommen, das es unzweifelhaft auf dieselbe Stufe erhob. Es wird hier gewesen sein wie bei Clem. paed. II 4 p. 184, 15 St. Dort ist Klemens der Ansicht, daß beim Mahle nicht unterschiedslos *ᾠδαί* zuzulassen seinen. Singt man *ᾠδαί*, so müssen es Hymnen auf Gott sein: *ὕμνοι δὲ ἔστων τοῦ θεοῦ αἱ ᾠδαί.* Vergl. übrigens ebd. p. 184, 3 kurz nach Zitierung der paulinischen Stelle: *καὶ γὰρ ὁ ψαλμὸς ἐμμελής ἐστιν εὐλογία καὶ σώφρων. ᾠδὴν πνευματικὴν ὁ ἀπόστολος εἴρηκε τὸν ψαλμόν.* — Bei Paulus muß die Absicht der Unterscheidung durch *πνευματικαί* ausgedrückt sein, was nun leider auch wieder sehr vieldeutig ist. Am nächsten liegt die Deutung „geisteingegebene" Lieder, so unter vielen anderen Bousset, Kyrios Christos 1913, 102. Dasselbe meint Julian. frgm. epist. 302 A p. 387, 4 H, wenn er sagt, die meisten Hymnen seien von den Göttern selbst gegeben, einige auch von den Menschen verfaßt worden, *ὑπὸ πνεύματος ἐνθέου — — ἐπὶ τῇ τῶν θεῶν τιμῇ συγκείμενοι.* Vgl. auch Method. lib. arb. I 2 p. 147, 4 Bonw. *τὸν ὕμνον ἀναπέμψωμεν τῷ ἁγίῳ πατρί, πνεύματι δοξάζοντες Ἰησοῦν . . μὴ φύγῃς, ἄνθρωπε, ὕμνον πνευματικόν.* — Oder sollten *ᾠδαὶ πνευματικαί* Lieder sein, wie sie allein der *ἄνθρωπος πνευματικός* singt, der der *σάρξ* abgestorben ist, in dem das *πνεῦμα*, d. i. der Herr, lebt? Über diese Vorstellung vom *πνεῦμα* bei Paulus jetzt Bousset, a. a. O. 125 ff. Jedenfalls, meine ich, ist es nicht unter allen Umständen notwendig, an ekstatische Zustände zu denken. — Man hat auch *πνευματικαί* zu allen drei Termini gezogen und gemeint, Paulus habe nur Gesänge im Auge, die unter „Geisteswirkung" zustande gekommen seien (so Dibelius im Hdb. zum N T III 2, 89 z. St.). Ich sehe dafür keine Veranlassung, I. Cor. 14, 26 braucht diese Deutung nicht zu beweisen. — Wie solche *ᾠδαί* ausgesehen haben, wissen wir im übrigen aus der Johannes-Apokalypse, die ja eine

ist schon deswegen nicht notwendig anzunehmen, weil auf lange Zeit hinaus *ψαλμός* und *ὕμνος* begrifflich noch garnicht streng festgelegt gewesen sind.[1]) Erst allmählich hat sich die scharfe Scheidung zwischen dem

Reihe solcher *ᾠδαί* hat, z. B. 5, 9 *ᾄδουσιν ᾠδὴν καινήν*. — Die Häufung der Ausdrücke für den Lobpreis Gottes ist nichts für Paulus Charakteristisches. Bei den Verbalbegriffen für den Lobpreis ist uns das ganz geläufig. Das ist jüdische Tradition. *αἰνεῖν, ὑμνεῖν, εὐλογεῖν* usw., in vielfachen Verbindungen rauschen diese gehäuften Termini in den atl. Schriften an unser Ohr. Bei den Christen ist diese Tradition kräftig geblieben. Davon später im Kommentar. Auch die Nomina für den Lobpreis begegnen nicht selten. Ich führe nur ein Beispiel an, das mir gerade zur Hand ist. Ps. Justin. ep. ad Zenam et Serenum 9 (v. Otto, Corpus apol. IV p. 70 Ende) *ὕμνους τε καὶ ψαλμοὺς καὶ ᾠδὰς καὶ αἶνον ῥητέον*, wo eine Differenzierung schon durch das nachfolgende *αἶνον* ausgeschlossen ist. Die Paulusstelle schwebt wohl vor bei Orig. in psalm. Migne 12 p. 1069 B *ψαλμοί, ὕμνοι, ᾠδαί*, in iudic. homil. 9, ebd. 990 C in hymnis et psalmis et canticis spiritualibus concinentes et clamantes ad deum; vgl. noch in psalm., ebd. p. 1069 A *μήτε ᾠδή, μήτε ὕμνος, μήτε ψαλμός, μήτε μελῴδημα, μήτε αἴνεσις*; das sind hier fast Synonyma.

[1]) Selbst im A T sind die Termini nicht fest. *ὕμνοι Δαυίδ* werden z. B. genannt II. Paral. 7, 6 (vgl. die Überschrift zu Ps. 60 u. 66); II. Macc. 1, 30 *οἱ ἱερεῖς ἐπέψαλλον τοὺς ὕμνους*, was hier nur auf die Psalmen gehen kann. S. hierüber Roundell of Selborne, Hymns, London and Edinburgh 1892, 9 f. Wenn Philon spec. leg. I 224 die *αἴνεσις θεοῦ* umschreibt durch *ὕμνοι, εὐδαιμονισμοί* usw., so mag er mit Absicht das Wort *ψαλμός* vermieden haben. *καὶ ὑμνήσαντες ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν*, heißt es Mt. 26, 30 = Mc. 14, 26 von Jesus und den Aposteln, welche die Hallelpsalmen singen. Wenn Paul. I. Cor. 14, 26 sagt: *ὅταν συνέρχησθε, ἕκαστος ὑμῶν ψαλμὸν ἔχει, διδαχὴν ἔχει κτλ.* so sind darunter sicherlich nicht die alttestamentlichen Psalmen gemeint. S. über diese vielbehandelte Stelle Th. Harnack, Der christl. Gemeindegottesdienst, 1854, 160, Weizsäcker, Apost. Zeitalter² 1892, 557, Glaue, Die Vorlesung hl. Schriften im Gottesdienste, Habil.-Schrift, Berlin 1907, 23 f. mit reicher Literatur, Lietzmann, Hdb. zum N. T. III 1 z. St. Das in der Ekstase vorgebrachte Loblied nennt Tert. adv. Marc. V 8 p. 600, 21 Kr. psalmus. Hippolyt. philos. VI 37, 6 p. 167, 15 W. nennt den Hymnus Valentins *ψαλμός*. Die Synode zu Antiocheia verketzert den Paul von Samosata, weil er als *νεώτεροι* die *ψαλμοὶ εἰς τὸν κύριον ἡμῶν I. Xp.* abgeschafft habe (Euseb. h. e. VII 30, 10). Methodios nennt seinen großen Hymnus außer *ὕμνος ψαλμός*, XI 284 p. 131, 19 Bonw. (ebd. 14 *ψάλλειν*, 136, 21 *ψάλλων*). Die Beispiele lassen sich mit leichter Mühe häufen. Ich erwähne noch aus gnostischer Umgebung Ode Sal. 10, 6 f. „Es wurden versammelt zu Hauf' zerstreute Völker .. sie bekannten sich zu mir mit Psalmen" (Greßmann, ZntW 11, 311). Umgekehrt werden auch wieder deutlich die alttestamentlichen Psalmen *ὕμνοι* genannt: const. ap. I 5, 24 *ψάλλε τοὺς ὕμνους*, II 57, 6 *τοῦ Δαυὶδ ψαλλέτω ὕμνους*. In der Lobrede auf Paulinos, Bischof von Tyros, Euseb. h. e. X 4 wird auf Psalmstellen, die zitiert werden, mit *ὕμνος* hingewiesen (§ 6), sogar mit *ὕμνοι καὶ ᾠδαί* (§ 7. Dieses *ὕμνοι καὶ ᾠδαί* scheint überhaupt eine feste Verbindung gewesen zu sein, vgl. etwa const. ap. III 7, 7). Bei dieser Sachlage kann man, wo einmal

jüdischen Psalm und dem Hymnus, dem christlichen Preisliede, herausgestellt.[1]) Für das letztere hat es im Anfang gar keinen bestimmten Terminus gegeben. Man kann sogar beobachten, daß das Wort ὕμνος zunächst auffallend gemieden wird. Der Begriff des Preisliedes wird durch andere Worte wie ᾠδή, ἆσμα, εὐλογία, εὐχαριστία ausgedrückt, offenbar deswegen, weil ὕμνος der Terminus für das heidnische Kultlied war.[2]) Erst allmählich ist hier eine feste Terminologie aufgekommen, die den Begriff ὕμνος festgelegt und ihn auch von der ᾠδή, dem canticum, geschieden hat.[3])

Psalmen und Hymnen zusammengenannt werden, z. B. Tert. orat. 28 p. 199, 2 R.-W., Clem. strom. VII 7 p. 37, 2 St., kaum entscheiden, ob ein gehäufter Ausdruck vorliegt oder eine Differenzierung beabsichtigt ist.

[1]) Orig. in psalm. 118, Migne 12 p. 1628 B stellt die Hymnen über die Psalmen. Psallieren kommt den Menschen zu, Hymnensingen den Engeln oder jenen, die ein engelmäßiges Leben führen. Die Hirten in der Weihnacht hörten die Engel Hymnen singen, nicht etwa psallieren. Dazu Chrysost. hom. 9 in Coloss. 3, Migne 62 p. 363 *οἱ ψαλμοὶ πάντα ἔχουσιν, οἱ δὲ ὕμνοι πάλιν οὐδὲν ἀνθρώπινον. ὅταν ἐν τοῖς ψαλμοῖς μάθῃ, τότε καὶ ὕμνους εἴσεται, ἅτε θειότερον πρᾶγμα· αἱ γὰρ ἄνω δυνάμεις ὑμνοῦσιν, οὐ ψάλλουσιν.* Vgl. noch homil. in illud vidi dominum 1. 6, 3, Bd. 6² der Mauriner-Ausg. p. 110. 162. Für die Begriffsbestimmung des Psalms und Hymnus ist interessant Origen. in psalm., Migne 12, besonders p. 1069.

[2]) Im NT begegnet ὕμνος allein in den beiden genannten paulinischen Stellen, ὑμνεῖν außer Mt. 26, 30 = Mc. 24, 26 nur Act. 16, 25; Hbr. 2, 12 ist es Zitat aus Ps. 21, 23. Die Worte für den Lobpreis Gottes sind dort überhaupt spärlich. ᾠδή findet sich außer an den beiden paulinischen Stellen nur verschiedentlich in der Apokalypse, ψαλμός außer an den beiden paulinischen Stellen nur I. Cor. 14, 6. Bei den älteren Vätern kommt ὕμνος kaum einmal vor. Aus Funks Indices habe ich mir als einzigen Beleg Ps. Ignat. Phil. 8, 4 notiert. In den const. ap. begegnet ὕμνος zweimal als Bezeichnung für die Psalmen (s. oben S. 6, 1), ferner im Hymnus VII 48, 3 (als Zitat aus Ps. 64, 2) und im Gebet VII 35, 6 (kann hier aber auch jüdisch-helleniſtisches Gut sein) außerdem noch III 7, 7 (ᾠδαῖς καὶ ὕμνοις). Bei Origen. Cels., martyr. und orat. kommt ὕμνος nur einmal vor, und da in der Auseinandersetzung mit der heidnischen Hymnodik, Cels. VIII 67 p. 283, 19 K *ὕμνους γὰρ εἰς μόνον τὸν ἐπὶ πᾶσι λέγομεν θεὸν καὶ τὸν μονογενῆ αὐτοῦ θεὸν λόγον, ὑμνεῖν* dagegen außer auf heidnischen Kult bezüglich öfter. Goodspeeds Index patristicus, 1907, der mir erst nachträglich zugänglich wird, bestätigt diese Beobachtung, im wesentlichen auch der Index apologeticus, 1912. — Meines Wissens hat diese Erscheinung zuerst beobachtet Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christl. Archäologie, V 1822, 262. — Über den heidnischen Begriff ὕμνος s. Wünsch, Paulys Realencycl. IX 1, 141 f. Dazu sei noch erwähnt Arrian. anab. IV 11, 2 *ὕμνοι μὲν ἐς τοὺς θεοὺς ποιοῦνται, ἔπαινοι δὲ ἐς ἀνθρώπους.*

[3]) ᾠδή (canticum) ist die Bezeichnung für die in der Liturgie verwendeten Gesänge des AT (außer den Psalmen) und NT geworden. Diese ᾠδαί wurden in den frühen Zeiten an den Psalter, später an andere Teile des Officiums angehängt. In der Liturgie haben sie heute im allgemeinen ihren festen Platz

Was ist denn nun das formale Kriterium des Hymnus? Im neueren Sprachgebrauch der Kirche ist Hymnus ein metrisches, singbares Gebilde.[1]) Diese Meinung scheint unter dem Eindruck der durch Ambrosius ins Abendland eingeführten Hymnodik des Ostens bereits bei Augustinus zu herrschen.[2]) Metrische Komposition, wenigstens im landläufigen Sinne des Wortes, ist aber für die erste Zeit durchaus nicht artbestimmend gewesen. Wahrscheinlich hat in dieser Zeit der Prosahymnus sogar weit überwogen. Wir kennen diesen Prosahymnus vornehmlich als eine Erscheinung des Hellenismus. In rein griechischer Diktion erscheint er in den Götterenkomien der Rhetoren seit dem 2. Jh. n. Chr.[3]) Als ganz

---

im Officium ad Laudes oder dem des Ὄρθρος der griechischen Kirche. Das griechische ὡρολόγιον pflegt sie zusammenzufassen unter dem Titel αἱ ἐννέα ᾠδαί. Sie stehen vereint schon in dem bekannten Codex Alexandrinus (A). In der römischen Liturgie sind die bekanntesten cantica das Magnificat (Luc. 1, 46) und das Nunc dimittis (Luc. 2, 29). Die Geschichte der Cantica hat in einem dankenswerten Buche gegeben J. Mearns, The canticles of the christian church eastern and western in early and medieval times, Cambridge 1914. Was zu den Cantica gerechnet wird, s. dort S. 11 ff. — Für Harnacks Definition der ᾠδή (T. U. 7, 2 p. 46, 1) finde ich keinen Grund. Das Zitat aus Methodios (lib. arb I 2 p. 147, 7 Bonw.) darf in diesem Zusammenhange nicht verwendet werden.

[1]) Der kirchliche Sprachgebrauch ist hier übrigens nicht konsequent. Außer den metrischen Hymnen, den eigentlichen religiösen Gedichten legt er die Bezeichnung Hymnus noch bei dem Gloria (hymnus angelicus, vgl. oben S. 7, 1), Te Deum, Benedicite und dem Trishagion (Bäumer bei Wetzer-Welte, Kirchenlexikon[2] 6, 520), nicht dagegen beispielsweise der Präfation. Wenn aber etwas ein Hymnus ist, dann ist es die Präfation, zu deren Geschichte, beiläufig bemerkt, soeben Dölger, Sol Salutis 1920, 219 ff. sehr beachtenswerte Beiträge geliefert hat.

[2]) in psalm. 72, Band 5[3] der Mauriner-Ausg. p. 1000 D: Hymnus ist Lob Gottes und Gesang; wenn das Lied zwar Lob enthält, aber nicht von Gott, so ist es kein Hymnus. Zum Wesen des Hymnus gehören folgende drei Stücke: Lob, Gott, Gesang. Karl Schöne, Geschichtsforschungen über die kirchlichen Gebräuche und Einrichtungen der Christen II 1821, 196.

[3]) Den ersten Prosahymnus in griechischer Sprache hat Platon in seinem wundervollen Preise des Eros verfaßt, Phaedr. 237 A. 244, „das grandioseste, was in poetischer Prosa je geschrieben worden ist" (Norden, Antike Kunstprosa 1898, 844). — Als instruktiven Beleg für einen hellenischen Prosahymnus aus nachplatonischer Zeit verweise ich auf Ps. Aristoteles de mundo 7 p. 401a 12. — Bewußt ist das prosaische Enkomion auf die Götter neben die Hymnen in gebundener Form gestellt in der Zeit der 2. Sophistik. Wir fassen diese Strömung am besten bei dem bigotten Rhetor Aristeides (2. Jh.), der sie aufgebracht zu haben vorgibt, aber offensichtlich an Platon anknüpft (s. Norden 845). Auf diese Art des Lobpreises werden ausdrücklich Worte wie ὑμνεῖν und ὕμνος angewandt. Ar. spricht von ὑμνεῖν ἄνευ μέτρου, καταλογάδην ᾄδειν, ja auch einfach von ὑμνεῖν und ὕμνος, z. B. 46, 34 p. 362, 12 K; 37, 1 p. 304, 5. In der Tat muten seine Götterreden an „wie aufgelöste Hymnen", Wünsch, Realencycl. IX 1, 173, 28,

anders geartet ist er uns durch eine Fülle jüdischer, gnostischer und anderer Belege bekannt. Ihnen allen liegt eine in griechische Worte gekleidete orientalische Redeweise zu Grunde, die in ihrer Eigenart durch den ganzen Orient bis in uralte Zeiten zu verfolgen ist. Es ist eine ganz bestimmt stilisierte, feierliche, hieratische Diktion, die diesen Prosahymnus ausmacht.[1]) Unter ihrem Einfluß ist auch der christliche Hymnus aufgewachsen.

---

vgl. noch Weinreich, Arch. f. Religionsw. 17, 530 f. Übrigens finden sich die Termini wie ὕμνος u. ä. für das ἐγκώμιον εἰς τοὺς θεούς, nicht erst bei ihm, vgl. schon Theon. progymn. 8 p. 109, 23 Sp. In der Folgezeit hat sich die rhetorische Theorie dieses Prosahymnus angenommen, s. Norden 845,1. In Blüte sehen wir ihn noch einmal bei Julian in den Reden auf die Große Mutter (5, darin 179d p. 232, 10 H *ἀλλὰ τί πέρας ἔσται μοι τῶν λόγων; ἢ δῆλον ὡς ὁ τῆς μεγάλης ὕμνος θεοῦ*;) und auf Helios (4, darin 158 A p. 204, 24 *ὕμνον τοῦ θεοῦ*). Von diesen Prosahymnen ist die kunstmäßige christliche Predigt, z. B. bei Gregor von Nazianz, stark beeinflußt, s. Norden 846 f. Vgl. noch ebd. 847, 1 und dazu die Nachträge der 2. Auflage S. 13, wo auf Krumbacher SB. Bayr. Ak. W. 1896, 587. 594 verwiesen wird.

[1]) Diesen Stil verstehen gelehrt zu haben, ist das große Verdienst Nordens (s. oben S. 4, 1). Es ist nicht möglich, die Eigenart dieser orientalischen Diktion im Gewande griechischer Sprache hier eingehend zu charakterisieren. Bezeichnend sind für ihn vor allem relative und partizipiale Prädikationen, aber in typisch unhellenischer Konstruktion. Um wenigstens einen Begriff von dieser Stileigentümlichkeit zu geben, seien die Anfänge dreier Hymnen nebeneinandergestellt. Von ihnen weist der erste rein hellenischen Stil auf, die beiden anderen sind Beispiele für die orientalische Redeweise:

Hymnus des Mesomedes auf Helios (Mus. scr. gr. ed. C. v. Jan p. 462 f.) in katal. anapäst. Dimetern	Hymnus aus dem Corpus hermeticum 1, 31 Prosa	Morgenhymnus des cod. Alexandr. (Christ, Anthol. gr. carm. christ. p. 39) Prosa
χιονοβλεφάρου πάτερ Ἀοῦς	*ἅγιος ὁ πατὴρ τῶν ὅλων*	*κύριε ὁ θεός, ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὁ υἱὸς τοῦ πατρός*
ὃς ἄντυγα πώλων πτανοῖς ὑπ' ἴχνεσσι διώκεις	*ὃς γνωσθῆναι βούλεται καὶ γινώσκεται τοῖς ἰδίοις*	*ὃς αἴρει τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου* (Fassung der const. apost. VII 47, 3)
χρυσέαισιν ἀγαλλόμενος κόμαις	*ἅγιος εἶ, ὁ λόγῳ συστησάμενος τὰ ὄντα — —*	*ὁ αἴρων τὰς ἁμαρτίας τοῦ κόσμου* (Fassung des cod. Alex.)
περὶ νῶτον — οὐρανοῦ ἀκτῖνα — ἀμπλέκων	*ἅγιος εἶ, ὁ κρείσσων τῶν ἐπαίνων*	*ὁ καθήμενος ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός*

Den griechischen und den ungriechischen Stil erkennt man u. a. an der Stellung des Verbums in den Relativsätzen und Partizipialkonstruktionen und an der Verwendung des Artikels bei der nominalen und partizipialen Epiklese. — Beiläufig bemerke ich, daß der zitierte hermetische Hymnus mit dem bei den Christen so außerordentlich beliebten Worte *εὐλογία* (über den Terminus *εὐλογεῖν* und *εὐλογία* s. die Literatur bei Schermann, Allgem. Kirchenordnung II 460, 4)

Der feierliche, gehobene Stil ist es, der den Hymnus charakterisiert,[1]) ein Stil, der dem Inhalt der Worte angemessen ist. Der Hymnus ist in erster Linie Lobpreis, ein Loblied auf Gott.[2]) Das hat zu allen Zeiten sein Wesen ausgemacht. Diese Huldigung kann zwei Quellen entspringen, dem Bestreben, die Gottheit durch einschmeichelnde Worte zur Gewährung der Bitten geneigt zu machen, und dem Verlangen, ihr für die erwiesenen Wohltaten zu danken. Aber auch der Dank hängt wieder in sehr vielen Fällen mit der Bitte zusammen. Auch er ist dann Mittel zum Zweck.[3]) Die Verherrlichung Gottes aber, als welche die christlichen Hymnen sich präsentieren, stellt eine reinere Form dar. Sie ist fast immer mit Dankesbezeugung verbunden, ist aber nicht mehr selbstsüchtig, sondern entspringt einem tief innerlichen Erleben, ist der Ausfluß des Enthusiasmus, des überwallenden religiösen Gefühls. Lob und Dank, diese beiden zusammengehörenden Begriffe, die als das spezifisch christliche, als das einzigmögliche Opfer an die Gottheit empfunden werden,[4]) sind der reine Ausdruck, die reine Darstellung des religiösen Bewußtseins, der religiösen Hochspannung der altchristlichen Zeit.[5])

---

benannt wird, während der gleichfalls prosaische Hymnus ebd. 13, 17 *ὑμνῳδία κρυπτή* heißt und in ihm verschiedentlich *ὑμνεῖν* und *ὕμνος* vorkommt.

[1]) Die beiden Stilarten mögen angedeutet sein von Orig. orat. 2, 4 p. 302, 2 K. *ψᾶλαι καὶ εὐρύθμως καὶ ἐμμελῶς καὶ ἐμμέτρως καὶ συμφώνως ὑμνῆσαι τὸν πατέρα ἐν Χριστῷ.* — Bei der Gelegenheit sei angefügt, daß eine spätere Zeit sich der beiden Arten von Hymnen noch genau bewußt gewesen ist. Belege bei Cassian, Victor Vit., Walafried sind zusammengestellt von Bäumer, Wetzer-Weltes Kirchenlexikon[2] 6, 520.

[2]) Orig. Cels. VIII 67 p. 283, 19 K. *ὕμνους γὰρ εἰς μόνον τὸν ἐπὶ πᾶσι λέγομεν θεὸν καὶ τὸν μονογενῆ αὐτοῦ θεὸν λόγον.*

[3]) Ich verweise auf die zusammenfassenden Darlegungen Heilers, Das Gebet, [2]1920, z. B. 372, 389, 390.

[4]) Ohne auf diese Frage näher einzugehen, sei an die Bedeutung und Entwicklung von *εὐχαριστία* erinnert. Es ist nicht möglich, hier die Belege für diesen urchristlichen Opferbegriff und für das Zusammengehören von Lob und Dank vorzulegen. Ich erinnere nur an die bekannte Stelle bei Justin. apol. I 65: dem Bischof wird Brot und Wein mit Wasser gebracht, *καὶ οὗτος λαβὼν αἶνον καὶ δόξαν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων — ἀναπέμπει καὶ εὐχαριστίαν ὑπὲρ τοῦ καταξιῶσθαι τούτων παρ' αὐτοῦ ἐπὶ πολὺ ποιεῖται κτλ.* Vgl. ebd. 67 und 13. Es ist die *λογικὴ θυσία*, die uns ja auch außerhalb des Christentums bekannt ist, vgl. in dem großen Hymnus corp. hermet. 1, 31 (nach zahlreichen Epikleseu) *δέξαι λογικὰς θυσίας ἀγνὰς ἀπὸ ψυχῆς καὶ καρδίας κτλ.*, ähnlich im Hymnus 13, 18. Vgl. unten S. 23, 4.

[5]) S. hierzu Heiler 467, der an Schleiermachers Definition des Gemeindegebetes erinnert. — Sehr bezeichnend ist die Umschreibung des christlichen Gottesdienstes durch Ignat. Eph. 13, 1 *σπουδάζετε οὖν πυκνότερον συνέρχεσθαι εἰς εὐχαριστίαν θεοῦ καὶ εἰς δόξαν.*

Lob und Dank sind Selbstzweck geworden. Die Bitte scheidet vollständig aus oder tritt ganz in den Hintergrund. Erst als in einer späteren Zeit der Enthusiasmus verflogen und das Heilsbewußtsein ärmer geworden war, trat auch im Hymnus die Bitte, die Bitte um Heil, wieder hervor.[1])

Mit dem Gesagten ist nun zugleich der Hymnus gegen das Gebet abgegrenzt. Der Unterschied liegt im Formalen und Inhaltlichen. Das Gebet entsteht aus einer ganz anderen religiösen Stimmung heraus. Es ist ein vertrautes Reden des Menschen mit Gott über das, was sein Herz erfüllt, eine Darlegung seiner Anliegen, seiner Nöte, für welche die Hilfe der Gottheit erfleht wird. Auch zum Gebete gehört Lobpreis und Dank, aber es dominiert doch eben die Bitte, das andere lenkt nur darauf hin. Diese wesentlich anders geartete Stimmung kleidet sich selbstverständlich auch in eine andere Form. Die Worte brausen nicht dahin, sind nicht vom Schwung des Enthusiasmus getragen, die Sprache bewegt sich nicht im feierlichen Rhythmus, der dem metrischen wie dem prosaischen Hymnus eigen ist, sie ergießt sich nicht in einem Schwall von Worten, den die Glut der Begeisterung eingibt. Das Ethos des Gebetes ist weit schlichter. Niemand hat das besser ausgedrückt als Jesus in seiner Gebetsanweisung Mt. 6, 5 ff., in der er vor der *πολυλογία* warnt, eine Mahnung, die in den ersten Zeiten wenigstens beachtet worden ist.[2]) Das alles ist leicht zu definieren, in der Praxis gehen aber Hymnus und Gebet häufig ineinander über. Wie fließend der Unterschied ist, mag man an dem Beispiel des großen Gebetes am Ende des ersten Klemensbriefes (59, 3 ff.) ersehen. Zunächst rauscht die Rede dahin in überreichen, kolometrisch gehaltenen Epikleseu, im Ethos ganz ein Hymnus, wie nur je einer sein kann, und erst allmählich mündet sie in die ruhigeren Bahnen des Gebetes.

Der Hymnus ist also eine Lobpreisung Gottes in gehobener — metrischer oder stilisierter prosaischer — Diktion. Damit ist über seine

---

[1]) Heiler 444 f. Über das für die Urzeit charakteristische Gebetsleben des Paulus, bei dem Dank und Lobpreis die Bitte stark überwiegen, s. etwa v. d. Goltz, Gebet 104 ff., bes. 109.

[2]) Clem. strom. VII 7, 6 p. 37, 9 St. vom *γνωστικός: τῇ διὰ τοῦ στόματος εὐχῇ οὐ πολυλόγῳ χρῆται, παρὰ τοῦ κυρίου καὶ ἃ χρὴ αἰτεῖσθαι μαθών.* Vgl. die Darlegungen Orig. orat. 21, 2 p. 345, 16 K. im Anschluß an das Herrenwort. Interessant ist die Zusammenstellung dieser Verpönung des *πολύ* mit der Schilderung der Eucharistie bei Justin. apol. I 65 (s. oben S. 10, 4), wo gerade das *ἐπὶ πολύ* erwähnt wird. Das eucharistische „Hochgebet" ist ein Hymnus, und zu diesem *γένος* gehört eben das *αἰνεῖν ἐπὶ πολύ.*

Verwendung nichts bestimmt. Daß er vornehmlich in der Liturgie seinen Platz hat, ist selbstverständlich; denn im Kult konzentrieren sich alle religiösen Stimmungen, von denen er getragen wird. Das schließt aber das Bestehen individueller Hymnen nicht aus, in denen der Einzelne seinem vom Kultus ganz gelösten, religiösen Erlebnis Ausdruck verleiht. Wenn Kleanthes die Vorstellung des stoischen Weisen vom obersten Gotte in jenen berühmten Hymnus auf Zeus gießt (Stob. ecl. I 1,12 = St. v. fr. I 537), wenn Klemens am Schlusse seines Pädagogen noch einmal zu einem feierlichen Danke an den göttlichen Lehrmeister anhebt und sich ihm im Enthusiasmus die Worte zum Lied formen, so hat das alles mit Liturgischem nichts zu tun, wenn auch die Form dort gleichfalls heimisch sein mag. Es ist nicht überflüssig, dies ausdrücklich zu betonen, denn der Hang, bei hymnodischen Gebilden ohne weiteres an liturgische Verwendung zu denken, verleitet erfahrungsgemäß zu vielen Fehlern.[1])

[1]) Der klementinische Hymnus z. B. ist immer wieder für einen liturgischen Hymnus, ein „Gemeindelied" angesehen worden, was er bestimmt nicht ist. Darüber später. Auch an anderen Stellen seiner Werke, in denen der der kunstmäßigen Rede so mächtige Autor einmal höhere, kunstvollere Töne anschlägt, wie z. B. protr. XI 113,3 p. 80,8—12 St., wird ohne anderen Grund als den ihrer rhythmischen Stilisierung ein „Hymnus aus kirchlichem Gebrauch" vermutet (v. d. Goltz, Gebet 138). Die genannte Stelle ist übrigens interessant. Sie besteht aus einer Reihe von Kola, die am Ende der kleinen Periode dieselben Klauseln haben:

καὶ τὸν πατέρα εὑρίσκω διὰ σοῦ
καὶ τὸν πατέρα ἀπολαμβάνω παρὰ σοῦ
γίνομαι σοῦ συγκληρονόμος
ἐπεὶ τὸν ἀδελφὸν οὐκ ἐπησχύνθης.

Der veränderte Rhythmus am Ende hat die gleiche abschließende Wirkung wie der Paroimiakos als Schluß eines anapästischen Systems. Beachte noch die starken Reimwirkungen. — Was hat man nicht alles von „Bruchstücken aus Kirchenliedern" z. B. bei Paulus gefabelt. Groß ist darin besonders Probst, Lehre und Gebet in den drei ersten christl. Jahrh., 1871, 266 ff. gewesen, der im übrigen seine Verdienste hat, u. a. deswegen, weil er zuerst auf den Prosahymnus aufmerksam gemacht hat. Nur sieht er überall, wo er beobachtet, daß ein Schriftsteller sich zu feierlicher, rhythmischer Diktion erhebt, also hymnodisch redet, „ein Fragment aus einem Hymnus", „Bruchstück aus einem Kirchenliede" u. ä. — Sonst sei aus vielen nur noch ein Beispiel herausgegriffen: Kayser, Beitr. z. Gesch. u. Erkl. der ältesten Kirchenhymnen, 1881, 19 f.: „Spuren dieser ältesten Kirchenpoesie", „Fragmente oder Anklänge an Kirchenlieder". Natürlich braucht nicht geleugnet zu werden, daß in pauliniſchen Briefen wirklich Zitate aus liturgischen Hymnen oder feierlichen Formeln vorkommen können (vgl. z. B. Norden, Agnostos Theos 255 über I. Tim. 3, 16 und 258,1 über Eph. 5,14).

Was wissen wir nun von der Hymnodik der Christen? Die in das Leben des Einzelnen auf das tiefste eingreifenden Erlebnisse und seelischen Umwälzungen, die schweren Erschütterungen, die der Beginn des neuen Zeitalters all seinen Bannerträgern brachte, die den Einzelnen wie die Gemeinschaft der Christen mit sich wegreißende wahre Hochflut bis dahin nie oder nie so tief empfundener religiöser Gefühle, alles das mußte mit elementarer Notwendigkeit eine neue Poesie schaffen oder eine schon vorhandene umwälzen.[1]) Wir sind berechtigt anzunehmen, daß von Anfang an im Christentum diese schönste Art des Ausdrucks religiöser Gefühle heimisch gewesen ist, ja daß seit Anbeginn die christliche Religion auch nach außen mit ihrer Poesie erfolgreich gewirkt hat.[2]) Um unsere Belege dafür steht es freilich recht schlimm. Trotz des verschwindend geringfügigen Materials können wir aber das Vorhandensein einer christlichen Hymnodik durch den ganzen hier in Rede stehenden Zeitraum verfolgen. Wir nehmen zunächst den Bestand auf, ohne uns noch um die historischen Zusammenhänge zu kümmern.[3])

In den kanonischen Schriften des Neuen Testaments finden wir die ersten Hymnen bei Lukas. Es sind die bekannten: das Magnificat (1, 46),[4])

Bei den Gebeten geht es übrigens genau so. Auch hier denkt man allzu leicht gleich an liturgische Verwendung. Man lese gegen solche Neigung die beachtenswerten Ausführungen Reitzensteins, Gött. Gel. Anz. 1911, 561 ff. — Zum Vergleich könnte man die Erkenntnis heranziehen, die sich allmählich bei den Hymnen des Kallimachos durchsetzt, daß es sich nicht um wirkliche Kultlieder handelt, die also sakralen Zwecken gedient hätten, sondern um rein literarische Hervorbringungen, welche die Hymnenform benutzen, um politisch-dynastische und künstlerische Zwecke zu verfolgen. S. die Rezension über Rostagni, Poeti alessandrini, Turin 1916 im Liter. Zentralblatt 72, 12.

[1]) Boissier hat die Gefühle der Christen, die zur Poesie drängten, trefflich geschildert, La fin du paganisme II 1898, 4 f.

[2]) Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums I[3] 1915, 366. Bei Schieferdecker, Progr. Annen-Realschule Dresden, 1866, 7 fand ich die Notiz, daß Origenes den geistlichen Gesang und die Musik als das sicherste Mittel zur Bekehrung der Heiden bezeichne. Ich habe bislang diese vor allem wegen der Musik befremdlich klingende Angabe nicht identifizieren können.

[3]) Das Material ist öfter vorgelegt worden. Ich erwähne außer Harnack, Gesch. der altchristlichen Literatur I 2, 1893, 795 ff. nur noch die kurze Geschichte der christlichen Hymnodik, die in seinen für die damalige Zeit wertvollen Erläuterungsschriften zum Hymnus des Klemens Ferd. Piper gegeben hat: Clementis Alex. Hymnus in Christum Salvatorem, 1835, 12 ff. und Evangelischer Kalender für 1868, Berlin, 18 ff.

[4]) Zur Orientierung darüber, ob der Hymnus von Elisabeth oder Maria gesprochen sei, s. etwa Klostermann im Hdb. zum N. T. II 1c, 377 z. St.

das Benedictus des Zacharias (1,68),[1]) das Gloria der Engel (2, 14) und das Nunc dimittis des Simeon (2, 29). Sie alle gehören, mit Ausnahme des kurzen Gloria, zu den „individuellen" Hymnen. Ein Gemeindelied zum Preise Gottes vernehmen wir zum ersten Male in der Apostelgeschichte: die Gemeinde zu Jerusalem singt es voll Freude über die Befreiung des Petrus und Johannes aus ihrer Haft (4, 24). Wie bei den Christen von vornherein der Lobpreis Gottes ein Hauptelement religiöser Betätigung bildet, darauf wirft ein Schlaglicht die Notiz derselben Schrift (16, 25), nach der Paulus und Silas im Gefängnis um Mitternacht einen Hymnus anstimmen und die Gefangenen aufhorchen lassen. Auf das deutlichste wird das durch die pauliniſchen Briefe bewiesen. Paulus, der ganz unter dem Eindruck des durch Christus gewirkten Heiles steht, wird nicht müde, dem κύριος und dem Vater zu danken. Lobpreis und Dank sind das Leitmotiv all seiner Gebete.[2]) All seine Gedanken und Äußerungen durchzieht diese Stimmung, diese Überzeugung, daß der Christ berufen sei εἰς ἔπαινον τῆς δόξης des Vaters und des Sohnes. δόξα und εὐχαριστεῖν sind bei ihm ständig wiederkehrende Worte. So setzt er auch die kultische Verwendung des Hymnus in den Gemeinden ohne weiteres voraus (I. Cor. 14, 26) und ermahnt zu ihm mit jener wuchtigen Fülle von Termini, von denen eingangs die Rede war. Wie wir uns den Hymnus bei Paulus vorzustellen haben, mag uns etwa die Bekenntnisformel Col. 1, 9 ff. zeigen, in der den „feierlichen Konfessionen" „ein gravitätisch-hieratisches Pathos"[3]) gegeben ist mit einer Struktur des Stils, „die auf jeden, der für monumentale Architektonik des sprachlichen Ausdrucks ein Gefühl hat, bedeutenden Eindruck machen muß."[4]) Dasselbe gilt auch von dem in klarer Gedankenführung und bewußt feierlicher Diktion aufgebauten Lobpreis zu Beginn des Epheserbriefes.[5])

---

[1]) Es „scheint ein Hymnus der Johannesjünger zu sein", Harnack, Mission und Ausbreitung I[3] 367, 1.

[2]) Verwiesen sei lediglich auf v. d. Goltz, Gebet 104 ff.

[3]) Deißmann, Paulus, 1911, 75.

[4]) Norden, Agnostos Theos 253 in einer ausführlichen Besprechung dieser Stelle.

[5]) Die Echtheitsfrage, über welche die Kommentare unterrichten, lasse ich hier beiseite. — Die Kunstprosa dieses Eingangs des Epheserbriefes (rhythmisierte Periode mit durchgeführtem Bau von Kola und dergl.) hat Innitzer, Z. f. kath. Theol. 28, 612 ff., untersucht, freilich mit allerlei Unrichtigkeiten. J. nennt diese mit so bewußter Absicht und Überlegung stilisierte Partie einen „Lobgesang im schlichten (!) Gewande der Kunstprosa." — Erwähnt sei noch des Beispiels wegen aus dem Schluß des Proömiums 3,20 die Doxologie: „dem aber, der ein Uebermaß von dem zu tun vermag, was wir erbitten oder denken, nach seiner

Über die paulinische Art der feierlichen Rede hinaus weisen uns mehrere Stellen in seinen Briefen, in denen umlaufende feierliche Formeln oder Stücke aus Hymnen zitiert zu sein scheinen. Da ist z. B. die in der typischen hieratischen Formelsprache gehaltene Konfession I. Tim. 3, 16,[1]) die inhaltlich und formal eine Art Symbolum darstellt und durch ihre unvermittelte Einführung als Zitat charakterisiert zu sein scheint:

ἐφανερώθη ἐν σαρκί	Geoffenbart im Fleisch
ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι	Zum Siege geführt im Geist
ὤφθη ἀγγέλοις	Erschienen Engelmächten
ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν	Gepredigt unter Heiden
ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ	Geglaubet in der Welt
ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ	Verklärt in Himmelshöhn.[2])

Noch auffallender ist die deutlich als Zitat kenntlich gemachte Formel Eph. 5, 14

ἔγειρε ὁ καθεύδων	Erwache, du Schläfer
καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν	Von den Toten steh auf
καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός	Und Christus wird dich erleuchten.

Das berührt sich ganz eng mit uns bekannten kultischen Rufen aus den Mysterien,[3]) sodaß man hier an eine ähnliche liturgische Verwendung,

---

in uns wirkenden Kraft, ihm sei die Ehre in der Gemeinde und in Christo Jesu in alle Ewigkeit! Amen." Am Ende der Danksagung oder des Proömiums ähnlich Phil. 1, 11, II. Thess. 1, 12.

[1]) Eingehend behandelt und in die stilistischen Zusammenhänge eingereiht von Norden a. a. O. 254 ff., 272. Hinzu zu nehmen ist die an den Römerbrief angehängte Doxologie.

[2]) Ich zitiere die Übersetzung von Dibelius, Hdb. z. N. T. III², 164. Ein anderes durch *πιστὸς ὁ λόγος* eingeführtes Zitat findet sich II. Tim. 2, 11

εἰ γὰρ συναπεθάνομεν καὶ συζήσομεν
εἰ ὑπομένομεν καὶ συμβασιλεύσομεν
εἰ ἀρνησόμεθα κἀκεῖνος ἀρνήσεται ἡμᾶς
εἰ ἀπιστοῦμεν ἐκεῖνος πιστὸς μένει,
ἀρνήσασθαι γὰρ ἑαυτὸν οὐ δύναται.

Ob es gerade ein „Lied" ist, wie Dibelius meint, kann man nicht ausmachen. Hymnodische Diktion ist es.

[3]) wie der berühmten, von Firmicus Maternus de err. prof. rel. 22,1 überlieferten, metrischen Aufforderung:

θαρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου·
ἔσται γὰρ ὑμῖν ἐκ πόνων σωτηρία,

oder dem ebenda 18,1 überlieferten, in metrischen Kurzzeilen mit Reim gehaltenen Spruch des Mysten, in den er seine mystischen Erlebnisse kleidete:

ἐκ τυμπάνου βέβρωκα
ἐκ κυμβάλου πέπωκα
γέγονα μύστης Ἄττεως.

— das könnte nur die Taufe sein — gedacht hat.[1]) Wie dem auch sei, ob die Stellen Zitate aus Hymnen[2]) oder selbständige, dann doch wohl liturgisch verwendete Formeln sind, sie haben offensichtlich hymnodische Form und beweisen eine für die paulinische Zeit beachtenswerte Vertrautheit mit dieser Art des Ausdrucks religiöser Hochstimmung.

Hymnen in neutestamentlichen Schriften — wer dächte nicht an die zahlreichen Hymnen und Doxologien in der Johannesapokalypse, die allein schon das Bestehen einer reichen Hymnodik im frühen Christentum erweisen. Die bei aller wuchernden Phantasie außerordentlich plastische Sprache der Apokalyptiker prägt die Erinnerung an die Hymnen mit der ganzen Szenerie dem Leser fest ein.[3]) Da ist z. B. das „neue Lied" (5,9),

[1]) S. darüber nach H. v. Soden, Dibelius u. a. zuletzt Dölger, Sol Salutis 283 f. Norden, Agnostos Theos 258: „Eine Art von christlicher Konkurrenzformel zu Isismysterien, möchte man auf Grund dessen sagen, was Apuleius met. XI 21 ff. von diesen berichtet."

[2]) Man pflegt I. Tim. 3, 16 gern als ein Lied auf Christus anzusprechen (z. B. Bousset, Kyrios Christos 286 f., 283, Dibelius a. a. O. 165). Es ist mir aber doch fraglich, ob man die Stelle als einen Hymnus im engeren Sinne auffassen kann. Norden hat sie mit Recht zu den Symbola gestellt 254 ff., 263 ff. (255 nennt er es nach dem Vorgange mehrerer Exegeten eine „liturgische Bekenntnisformel"), zu deren Urformen sie gehören mag (vgl. aber Bousset, a. a. O. 283, 3). Eine bekenntnismäßige Formel kann nun sehr wohl ihren Platz im Hymnus haben. Wir wissen das z. B. aus den feierlichen eucharistischen Gebeten mit ihrer Aufzählung der Heilstatsachen; sie sind in der Hauptsache jüdisch-helleniſtisches Erbe. Eine ausführliche Preis- und Danksagung muß von selbst in eine solche Aufzählung münden (vgl. etwa Heiler, Gebet 446). So kann der Hymnus direkt lehrhaften Charakter bekommen. Man muß aber betonen, daß eine solche prägnante Zusammenstellung sehr wohl auch außerhalb jeder hymnodischen Absicht entstanden sein kann, als Bekenntnis, Lehrformel u. ä. Und um derartiges kann es sich im vorliegenden Falle handeln. Mir ist das wahrscheinlicher. Entscheiden läßt es sich natürlich nicht. Freilich die Form ist in beiden Fällen die nämliche: die gehobene Diktion religiöser Rede. Das berechtigt uns, all diese Stellen hier anzuführen. Unbedingt hierherzuziehen ist noch I. Cor. 15, 1 ff. als instruktives Beispiel für die aus einer historischen Aufzählung der Heilstatsachen entstandene lehrhafte Formulierung in diesem Stil. S. dazu Norden, a. a. O. 269 ff., 394, vgl. Bousset a. a. O. 282 f.

[3]) 1, 4–7. 4, 8–11. 7, 10–12. 11, 15–19. 12, 10–12. 15, 3 f. 19, 1–7. 21, 3 f. Herausgehoben sei noch etwa „das Lied Mosis, des Knechtes Gottes und das Lied des Lammes" 15, 3 f.:

„Groß und wunderbar sind deine Werke, Herr Gott Allmächtiger,
Gerecht und wahrhaft sind deine Wege, König der Völker!
Wer sollte dich nicht fürchten, Herr,
Und deinen Namen preisen?
Denn du bist allein heilig.
Alle Völker werden kommen und vor dir anbeten,
Denn deine Gerechtigkeit hat sich in ihren Taten offenbart."

das die 4 Tiere und die 24 Ältesten singen, in der Hand die Kithara und goldene Schalen mit Räucherwerk haltend:

Würdig bist du, zu nehmen das Buch
und zu öffnen seine Siegel
denn du bist geschlachtet worden
und du hast in deinem Blute Menschen für Gott losgekauft
aus allen Stämmen, Sprachen, Völkern und Nationen
und du hast sie für unsern Gott gemacht zu Königen und Priestern
und sie werden herrschen über die Erde.

Und dann vereinigen sich mit ihnen im Gesang die Myriaden und Abermyriaden von Engeln, die im Kreise um den Thron stehen, und sie sprechen mit lauter Stimme:

Billig ist es
daß das Lamm, das geschlachtete, die Macht erhält
und Reichtum und Weisheit und Kraft
und Ehre, Ruhm und Preis.

Schließlich kommt das grandiose Bild, wie die ganze Kreatur im Himmel, auf Erden und unter der Erde, auf dem Wasser und darinnen die Doxologie anstimmt:

Dem, der auf dem Throne sitzt, und dem Lamme sei Preis, Ehre, Ruhm und Macht von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Es ist ja bekannt, wie diese hymnodische Stimmung in der Apokalypse durch alle Schreckensbilder immer wieder durchbricht. Immer von neuem werden wir zu Zeugen des feierlichen Gottesdienstes gemacht, der, und das ist für unsere Betrachtung von Bedeutung, in Analogie zum Gottesdienste auf Erden gedacht ist. Die christliche liturgische Hymnodik ist es also, die durch die farbenprächtigen apokalyptischen Bilder hindurchblickt. Es lassen sich in der Tat noch nahe Berührungen dieser Hymnen mit der christlichen Liturgie aufzeigen.[1])

Beiläufig merke ich 15,4 (*ὅτι μονος ὅσιος*) *ὅσιος* für Gott an, statt *ἅγιος*, wie es gewöhnlich (z. B. im Hymnus const. ap. VII 47,3 *σὺ μόνος ἅγιος*) heißt, eine auch sonst im Bereiche der griechischen Sprache ungewöhnliche (z. B. hymn. orph. 77, 2; Argon. 27(?)) Verwendung. Im NT kommt sie, wie mich ein Blick in Bousſets Kommentar zur Apokalypse (H. A. W. Meyers kritisch-exeget. Ktar. über das NT 16⁶ 1906) 394 belehrt, nur hier und 16, 5 vor. B. verweist noch auf Ps. 144, 17, vgl. Deut. 32, 4.

[1]) Ich erwähne nur den Seraphim-Gesang, das Trishagion, 4, 8, ferner das wiederholte *ἄξιος* zu Beginn eines hymnodischen Anrufes (z. B. 5, 9. 12) das ja sofort an das uralte *ἄξιον καὶ δίκαιον* der Liturgie erinnert. Nach v. d. Goltz, Gebet 137 u. a. ist meines Wissens die Frage zuletzt gestreift worden von Bousſet,

So bekommen wir durch die neuteſtamentlichen Schriften eine leidliche Vorſtellung vom religiöſen Liede des Urchriſtentums. Erwarten wir nun aber von der Folgezeit eine bedeutende Vervollſtändigung dieſes Bildes, ſo werden wir enttäuſcht. Was uns an hymnodiſchen Texten aus der ſpäteren Zeit überliefert worden iſt, iſt ſehr wenig. Wir können im allgemeinen nur erſchließen, daß die Hymnodik bei den Chriſten in Übung geblieben iſt, eigentlich eine Selbſtverſtändlichkeit, wenn wir bedenken, einen wie feſten Platz von Anbeginn der Lobpreis Gottes als das eigentliche Opfer im Denken der Chriſten eingenommen hat.

Daß der Preis Gottes dieſe zentrale Stellung im Kultus behalten hat, ſcheint mit ziemlicher Sicherheit aus dem bekannten Briefe des Plinius an Traian (96,7) hervorzugehen. Nach ihm haben im Verhör die Chriſten Bithyniens als Inhalt ihres in der Frühe eines beſtimmten Tages ſtattfindenden Gottesdienſtes ſelbſt das carmen Christo quasi deo dicere secum invicem[1]) angegeben. Wir haben es hier alſo mit einem kultiſchen Akt[2]) zu tun, in deſſen Mittelpunkt der *κύριος Χριστός* ſteht, wie man griechiſch geſagt haben wird. Nach allem, was wir vom chriſtlichen Kult wiſſen, können wir dieſen Akt garnicht anders als unter Hymnodik buchen. Nun wird in der Tat im Lateiniſchen carmen im kultiſchen Sinne verwandt, u. z. in den Bedeutungen von „Formel" und „Lied".[3]) Die letztere iſt im vorliegenden Falle die wahrſcheinlichere.

Kyrios Chriſtos 287, Nachr. Gött. Geſ. Wiſſenſch., Phil.-hiſt. Kl. 1915, 442. (Über das Trishagion ſ. u. a. Baumſtark, die Meſſe im Morgenlande, 1906, 133 ff., Drews, Unterſ. über die ſog. clement. Liturgie, 1906, 134, Schermann, Allgem. Kirchenordnung II 463, Dölger, Sol Salutis, Index s. v.)

[1]) adfirmabant autem hanc fuisse summam vel culpae suae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent. Zuletzt iſt dieſe Stelle behandelt worden von Dölger, Sol Salutis, 80 ff. D. hat den Zuſammenhang, in den dies Carmen der Chriſten zu ſetzen iſt, richtig aufgezeigt und damit ſeine unmögliche frühere Deutung auf das Taufſymbol (Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze, Liturgiegeſchichtl. Forſch. H. 2, 1918, 116) zurückgezogen.

[2]) Das ſoll quasi deo beſagen.

[3]) Einige Belege für dieſe Bedeutungen im kultiſchen Sinne hat bereits Dölger, Sol Salutis 80 f. zuſammengeſtellt. Es gibt deren aber noch mehr, u. z. auch gerade in der Verbindung mit dicere, ſ. Thesaurus III 469. carmen dicere im Sinne von „Formel rezitieren" iſt z. B. belegt Tib. I 2, 54, Ovid. met. 8, 455. 9, 300. 13, 952, Calpurn. ecl. 2, 30. Hierhin gehört auch Acta fratr. arv. a. 219 p. CCVIII H sacerdotes — carmen dicentes (Bücheler, carm. lat. epigr. 1, 1 descindentes) tripodaverunt. Man darf als verwandt auch wohl Sen. ep. 108, 11 carmina dicta sunt heranziehen, verwandt von gewiſſen kurſierenden Redensarten, Lebensregeln. Beſtimmt ſakral, mit der Nennung der Gottheit im Dativ

Aber auch die erstere müßten wir, wie wir früher gesehen haben, stilistisch zur Hymnodik rechnen. Alles andere bleibt in undurchdringlichem Dunkel. Wir lernen aus den Worten des Plinius nur etwas über die Tatsache des Hymnus, den Inhalt müssen wir vermuten, über die formale Gestaltung erfahren wir garnichts.

So geht es auch mit den Selbstzeugnissen der Christen über ihre Hymnodik. Wie eine Paraphrase des Plinius-Berichtes mutet an, was Ignatios im Briefe an die Epheser 4, 1 sagt. Er ermahnt zur Einheit. Das Presbyterium stellt mit dem Bischof eine Einheit dar und hat zu ihm ein Verhältnis wie die Saiten zur Kithara. „Deswegen wird in eurer Einmütigkeit und harmonischen Liebe Jesus Christus besungen. Und werdet Mann für Mann ein Chor, daß ihr, in Einmütigkeit zusammenklingend in der besonderen Tonart Gottes, die ihr in Einheit[1]) angenommen, mit einer Stimme dem Vater durch Jesus Christus lobsinget."[2]) Es liegt eine bildliche Redeweise vor, von der wir aber ohne weiteres auf die Praxis zurückschließen dürfen. Ignatios wird ohne Zweifel in erster Linie bei seiner Mahnung den Gottesdienst der Christen im Auge haben.[3]) Der Lobpreis auf Christus und der auf den Vater machen das Wesen des Gottesdienstes aus. Wir kennen ihn, freilich

ist carmen dicere Verg. georg. I 350 gebraucht (339 imprimis venerare deos atque annua magnae | sacra refer Cereri, 343 cuncta tibi Cererem pubes agrestis adoret): Niemand soll eher die Ernte beginnen quam Cereri — carmina dicat. Ob hier „Formel" (also Gebete) oder „Lied" gemeint ist, läßt sich nicht entscheiden. Bestimmt ist carmen dicere alicui im Sinne des kultischen Liedes Horat. carm. saec. 8 belegt. Nach der feierlichen Epiklese, welche dieses Prozessionslied einleitet, heißt es: (date) tempore sacro | quo Sibyllini monuere versus | virgines lectas puerosque castos | dis quibus septem placuere colles | dicere carmen. Das Gedicht schließt v. 75: doctus et Phoebi chorus et Dianae | dicere laudes. carmen dicere im Sinne von „Lied singen" ist außerhalb der sakralen Sphäre sehr oft belegt, z. B. Horat. carm. I 32, 4, III 4, 1, IV 12, 9; Vergil. ecl. 6, 3. 10, 3 (Gallo), Aen. 6, 644, Dirae 75; Prop. I 9, 9; Liv. 39, 7, 3; Calpurn. ecl. 1, 93; Nemes. ecl. 1, 63; Paneg. II 37, 3. Dicere für canere begegnet sehr häufig in Vergils Eklogen: 3, 55; 4, 54; 5, 2. 51; 6, 5; 8, 5. Weitere Nachweise bei Forbiger zu ecl. 3, 55. Dem carmen dicere entspricht griechisch *ὕμνους λέγειν*, Euseb. h. e. II 17, 22. Daß wir bei Plinius die Bedeutung des Liedes, nicht etwa der feierlichen Gebetsformel annehmen dürfen, legt Tertull. apol. 2, 4 nahe. Dort wird der Bericht des Plinius besprochen und das Christo carmen dicere paraphrasiert mit ad canendum Christo.

[1]) *ἐν ἑνότητι* ist zu *χρῶμα θεοῦ λαβόντες* zu ziehen, nicht, wie Bousset, Kyrios Christos 287. 342 will, zu *ᾄδητε ἐν φωνῇ μιᾷ*.

[2]) Ignatios kennt also zwei Arten von Hymnen, an den Sohn und durch den Sohn an den Vater. Darüber später ausführlich.

[3]) Bousset, a. a. O. 287.

nur in der zweiten von Ignatios erwähnten Art, des Preises des Vaters durch den Sohn, aus dem Mittelpunkt des Gottesdienstes, der „Eucharistie", die ja daher ihren Namen führt. Solcher „eucharistischer" hymnenartiger Gebete sind uns, von Didache 9 angefangen, eine Reihe erhalten.[1]) Natürlich soll damit nicht gesagt sein, daß Ignatios etwa hier an die Eucharistie denke. Ihm schwebt wohl keine bestimmte Situation vor: Gottesdienst ist Lobpreis Christi oder des Vaters durch Christus.[2])

Wie Ignatios selbst den hymnodischen Stil zu handhaben verstanden hat, können wir noch an einigen charakteristischen Beispielen beobachten. Es handelt sich um bekenntnismäßige Formulierungen, wie wir sie soeben bei Paulus kennen gelernt haben. Erwähnt sei eine Stelle aus dem Epheserbrief, in der er den Häretikern, die er mit tollwütigen, nur schwer heilbaren Hunden vergleicht, Christus als den einzigen Arzt gegenüberstellt, und daneben ein Satz aus dem Briefe an Polykarp, der mitten zwischen Ermahnungen steht, die ihrerseits, offenbar mit bewußter Stilisierung, in ganz kurze, wie abgehackte Sätzchen gekleidet sind:

Eph. 7, 2	Polyc. 3, 2
εἷς ἰατρός ἐστιν	*τὸν ὑπὲρ καιρὸν προσδόκα τὸν*
σαρκικός τε καὶ πνευματικός	*ἄχρονον*
γεννητὸς καὶ ἀγέννητος	*τὸν ἀόρατον τὸν δι' ἡμᾶς ὁρατόν*
ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός	*τὸν ἀψηλάφητον*[3])
ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή	*τὸν ἀπαθῆ τὸν δι' ἡμᾶς παθητόν*
καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ	*τὸν κατὰ πάντα τρόπον δι' ἡμᾶς*
πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής,	*ὑπομείναντα —*
Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν —	

Wir kennen diese Sprache. Es ist der erwähnte, von den Semiten hergekommene hieratische Stil, der die asyndetische und kolometrische Form liebt und mit besonderer Freude in den kurzen Satzgliedern Gegensätze oder wenigstens aufeinander bezugnehmende Begriffe ver-

[1]) Hierfür kann ich der Kürze halber auf Schermann, Ägypt. Abendmahlsliturgien und die anderen oben S. 3, 2 genannten Werke verweisen, in denen das Material verschiedentlich verarbeitet ist, z. B. Allgem. Kirchenordnung II 460 ff. Vgl. oben S. 10, 4.

[2]) Das *ᾄδειν τῷ πατρί* kann natürlich außerdem auch besondere Veranlassungen haben, z. B. Rom. 2, 2 *ἵνα ἐν ἀγάπῃ χορὸς γενόμενοι ᾄσητε τῷ πατρὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὅτι τὸν ἐπίσκοπον Συρίας ὁ θεὸς κατηξίωσεν εὑρεθῆναι.*

[3]) Charakteristisch ist die Erweiterung dieser knappen Formel in der sog. längeren Rezension der Ignatiosbriefe, die bei *ἀψηλάφητον* beginnt. Die Zerdehnung von Eph. 7, 2 in dieser Rezension bedeutet eine völlige Sprengung des Rahmens.

einigt.[1]) Ignatios ist also bei der Erwähnung Jesu unversehens in den Hymnenstil verfallen.

Hier ist offensichtlich eine feste Tradition, die sofort klar wird, wenn man daneben Partien aus der Kampfschrift des Eirenaios[2]) oder noch besser aus den Fragmenten Melitons von Sardes († gegen 190) hält, deren Stilcharakter trotz der lateinischen Übersetzung aus dem Syrischen, in der die meisten sie lesen müssen, deutlich zu erkennen ist. Eine Stelle aus dem 13. Fragment Melitons lautet z. B.:

et horruit natura, stupescens ac dicens:
Quidnam est hoc novum mysterium?
iudex iudicatur et quietus est
invisibilis videtur neque erubescit
incomprehensibilis prehenditur neque indignatur
incommensurabilis mensuratur neque repugnat
impassibilis patitur neque ulciscitur
immortalis moritur neque respondet verbum
coelestis sepelitur et ⟨id⟩ fert.
quid est hoc novum mysterium?

In diesem Stile geht es fort.[3]) Das ist reine hymnodische Diktion, die der anscheinend in Deklamationen schwelgende Autor in seinen lehrhaften

[1]) Die Form, in der das geschieht, ist typisch unhellenisch, wie schon das Fehlen des μέν und δέ, dessen der Grieche niemals entraten könnte, beweist. Vgl. Norden, Agnostos Theos 256 f. Ueber die Freude an Gegensätzen in den Hymnen wird später noch einmal zu sprechen sein.

[2]) Erwähnt sei die Schilderung von Gottes Wesenheit und Taten II 30, 9 solus hic deus invenitur, qui omnia fecit, solus omnipotens et solus pater condens et faciens omnia, et visibilia et invisibilia et sensibilia et insensata et caelestia et terrena . . . omnia capiens, solus autem a nemine capi potest; ipse fabricator, ipse conditor, ipse inventor, ipse factor, ipse dominus ommnium . . . hic pater, hic deus, hic conditor, hic factor, hic fabricator . . . hic est qui formavit hominem, qui plantavit paradisum, qui fabricavit mundum, qui usw. Bei der Schilderung des Wesens Christi verfällt Iren. gelegentlich in dieselbe hymnodische Diktion, z. B. III 16, 6, darin u. a. nach einer Darlegung in der Form eines Symbolums: invisibilis visibilis factus et incomprehensibilis factus comprehensibilis et impassibilis passibilis. Das Original war natürlich griechisch.

[3]) v. Otto, Corp. apol. IX 1872, 419. Ich erwähne noch aus dem Schluß des Fragments: vinctus est, ut solveret | prehensus est, ut laxaret | passus est, ut misericordiam haberet | mortuus est, ut vivificaret | sepultus est, ut resuscitaret. Stilistisch sehr interessant ist noch eine Stelle aus frg. 14 (Otto 420), aus der nur wenige Zeilen herausgehoben seien: qui agnus visus est, pastor mansit | qui servus reputatus est, dignitatem filii non denegavit | a Maria portatus et a patre suo indutus | terram calcans et coelum implens etc.

Schriften, nach den wenigen Fragmenten zu urteilen, auch sonst gern angewandt hat. Einen wirklichen Hymnus, wie er nicht echter sein kann, bietet das Fragment 15,[1]) dessen Schluß wenigstens hier wiedergegeben sei:

auriga Cherubim
princeps exercitus angelorum
deus ex deo
filius ex patre
Jesus Christus rex in saecula. Amen.

Das sind für uns recht beachtenswerte Belege für den Prosahymnus im zweiten Jahrhundert.

---

[1]) Otto ebd. Der Hymnus, im Er-Stil wie die anderen gehalten, besteht nahezu vollständig aus Gliedern, die in ermüdender Wiederholung mit ipse est qui beginnen (vgl. oben S. 21, 2). Griechisch hat das geheißen *οὗτός ἐστιν ὁ* oder *ὅς*. Einige Kola aus dem Anfang seien, um den Stil deutlich zu machen, ins Griechische zurückübersetzt: *οὗτός ἐστιν ὁ γεννηθεὶς πρὸ τοῦ φωτός | οὗτός ἐστιν ὁ κτίστης σὺν τῷ πατρί | οὗτός ἐστιν ὁ δημιουργὸς τοῦ ἀνθρώπου | οὗτός ἐστιν ὁ ὢν ἐν πᾶσι πάντα | οὗτός ἐστιν ὃς ἦν πατριάρχης ἐν πατριάρχαις.* Diesen Typus kennen wir genau. *οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός* (Mt. 3, 17), das ist jedem geläufig. *οὗτός ἐστιν Ἰησοῦς ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων*, lautet die Kreuzinschrift Mt. 27, 37. *οὗτός ἐστιν ὁ κύριος τῆς οἰκουμένης | οὗτός ἐστιν ὃν οἱ ἄνεμοι φοβοῦνται | οὗτός ἐστιν ὁ ποιήσας φωνὴν κτλ.*, so ein Beispiel aus den Greek papyri in the Brit. Museum I, London 1893, 69. Vgl. noch etwa acta Thomae c. 143 p. 249 f. Bonnet. Dies ist die beliebteste Art der Prädikationen, auch in Hymnen des Ich- und Du-Stils. Aus dem Johannesevangelium kennt jeder diese Selbstprädikationen: *ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός* 10, 7; *ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή* 14, 6; 25 mal begegnet dieser Redetypus dort. Ebenso geläufig ist er aus den Büchern des AT. Auch aus dem Du-Stil ist er bekannt: *σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος* Mt. 16, 16; *μέγας σὺ εἶ καὶ ποιῶν θαυμάσια· σὺ εἶ ὁ θεὸς μόνος καὶ μέγας* Ps. 85, 10. Das alles ist semitische Redeweise, deren Vorkommen in hymnodischer Diktion bis in uralte Zeiten verfolgt werden kann. — Namentlich die Ich-Formel hat eine sehr interessante Geschichte, sie gehört zu einem festen soteriologischen Redetypus. Für diese Dinge sei hier nochmals auf Nordens bahnbrechende Untersuchungen 177 ff. verwiesen, dazu 220, 2, für den Er-Stil besonders auf 187 f. — In diesem Stil ist also der christologische Hymnus des Meliton fast durchweg gehalten. In ihm werden, wie es sich für den Hymnus gehört, alle Heilstatsachen, u. z. aus dem AT wie dem NT aufgezählt, nur am Anfang und zum Schluß sind einige nominale Prädikationen beigefügt. — Das nächste Fragment ist ebenso. Erst kommen Darlegungen mit *οὗτός ἐστιν*, dann biegt der Autor ab in feierlichen Du-Stil, in dem sehr viele Glieder mit markantem *σύ* beginnen. — Die Bekanntschaft mit diesen Fragmenten verdanke ich Bousset, Kyrios Christos, 310 ff., der sie auch zu den Stellen aus Ignatios gerückt hat. Ein kurzer Hinweis, auch auf Eirenaios findet sich bereits bei Harnack, Dogmengeschichte I⁴ 585, 0. — Über die Echtheit der Fragmente, die wohl zu einer — vielleicht *περὶ ψυχῆς καὶ σώματος καὶ εἰς τὸ πάθος* betitelten — Schrift gehörten, s. Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Lit. I² 1913, 462 f.

Die Auffassung vom Gottesdienst als Lobpreis Gottes wird auch von Justin vertreten. Nach ihm, der seine Religion gegen den Vorwurf der *ἀθεότης* verteidigt, halten die Christen die üblichen Opfer an die Gottheit, die ja doch bedürfnislos sei, für verwerflich. Die einzige Gott würdige Ehrung erblicken sie in der Darbringung von Lob und Preis, die sie in dankbarer Gesinnung für alle Wohltaten, von ihrer Existenz angefangen bis zur Verbürgung der Unsterblichkeit, durch ihren *λόγος* zu ihm hinaufschicken.[1]) Da, wo Justin den Kult der Christen beschreibt, erwähnt er folgerichtig zweimal bei der *προσφορά* von Brot, Wein und Wasser, die nicht wie bei den Heiden für die Gottheit vernichtet, sondern zur kultischen Speisung der Gläubigen verwandt werden, das Hinaufsenden von Lobpreis und Dank zum Vater des Alls.[2]) In der Beschreibung des Gottesdienstes nennt er sonst aber die Hymnodik nicht mehr. Justin hat auch eine *ψάλτης* betitelte Schrift geschrieben, von der uns aber leider nichts als der Titel erhalten ist.[3])

Die Lehre vom geistigen Opfer der Christen kehrt immer wieder. So finden wir die *λογικὴ θυσία*, zu der ohne weiteres auch der feierliche Lobpreis Gottes gehört, gleichfalls bei Tertullian,[4]) bei dem wir auch sonst die Spuren einer reich entwickelten Hymnodik nachweisen können. Er kennt offensichtlich neben den Psalmen und hymnodischen Stellen der heiligen Schriften frei geschaffene Lieder und unter letzteren auch solche,

---

[1]) I apol. 13 *τὸν δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντός — — λόγῳ εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας ἐφ' οἷς προσφερόμεθα πᾶσιν, ὅση δύναμις, αἰνοῦντες, μόνην ἀξίαν αὐτοῦ τιμὴν ταύτην παραλαβόντες τὸ τὰ ὑπ' ἐκείνου εἰς διατροφὴν γενόμενα οὐ πυρὶ δαπανᾶν ἀλλ' ἑαυτοῖς καὶ τοῖς δεομένοις προσφέρειν, ἐκείνῳ δὲ εὐχαρίστους ὄντας διὰ λόγου πομπὰς καὶ ὕμνους πέμπειν κτλ.* — Über *πομπή* später zu v. 59 des klementinischen Hymnus.

[2]) s. oben S. 10, 4. Dort ist noch zu *πατρὶ τῶν ὅλων* hinzuzufügen: *διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου.* Ganz ähnlich ist auch die Wendung I apol. 67. Einen Hymnus auf Christus kennt J. anscheinend nicht.

[3]) Euseb. h. e. IV 18, 5. Cabrol-Leclercq, Monumenta eccl. liturgica I, Paris, 1900—1902, Nr. 911 p. 95.

[4]) de orat. 28 p. 198,27 R spiritu orantes spiritu sacrificamus orationem hostiam dei propriam et acceptabilem . . hanc . . cum pompa operum bonorum inter psalmos et hymnos deducere ad dei altare debemus omnia nobis a deo impetraturam. — Die Lehre von der *λογικὴ θυσία*, die eben im Lobpreis Gottes besteht, ist bekanntlich auch ein apologetischer *τόπος*, s. etwa Geffcken, Zwei griech. Apologeten, 1907, 186. Dasselbe lehrt auch Philon, z. B. spec. leg. I (de victimis) 224. Dort wird die *θυσία τῆς αἰνέσεως*, die in *ὕμνοι καὶ εὐδαιμονισμοί* usw. besteht, ausführlich behandelt. Über die *λογικὴ θυσία*, die ja auch in der heidnischen Philosophie und in der heidnischen Gnosis eine Rolle spielt, kann im übrigen hier nicht gesprochen werden; vgl. etwa J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos, 1914, 328. 334. Die dort gegebenen Belege sind leicht zu vermehren.

die in der Ekstase hervorgebracht werden.[1]) Er kennt Lieder beim Gottesdienste und bei den gemeinsamen Mahlzeiten, Lieder im Privatgebrauch, wie sie zu Hause der Mann mit seiner Frau im Wetteifer singt, Lieder auch auf besondere Anlässe, wie den Tod der Martyrer.[2]) So kann denn Tertullian stolz sagen, um der Kunst, z. B. des Theaters, willen brauche Niemand den verderblichen Erzeugnissen der Heiden nachzulaufen. Er könne dasselbe bei den Christen haben: satis nobis litterarum est, satis versuum est, satis sententiarum, satis etiam canticorum (spect. 29 p. 28, 5 R.). Versus und cantica, das können im Sinne Tertullians nur Hymnen sein.

Wir sind damit schon in die Zeit des Klemens von Alexandreia herabgekommen, dessen Hymnus auf Christus uns später beschäftigen soll. Hier sei nur kurz gesagt, daß wir auch bei ihm reiche Belege für die stark entwickelte Hymnodik der Christen finden. Auch ihm ist die Theorie geläufig, daß das Opfer der Christen ein *λογικὴ θυσία* sei, die im Lobpreis bestehe, auch er kennt eine mannigfaltige Verwendung des außerkultischen Hymnus, bei den Mahlzeiten und sonst zu verschiedenen Tageszeiten; ja, das ganze Leben des vollkommenen Christen, des Gnostikers, ist für Klemens eine große, heilige Festfeier, in der folglich der Hymnus in bevorzugter Weise Heimatsrecht hat. So kann er sich denn auch nichts Erstrebenswerteres denken als die Möglichkeit, um die er den göttlichen Pädagogen anfleht, Tag und Nacht ihn und den Vater dankbar zu preisen. Bei keinem der älteren Schriftsteller wird die Stellung des

[1]) Auf alttestamentliche Psalmen scheint zu gehen de orat. 27 p. 198, 15 R diligentiores in orando subiungere in orationibus Alleluia solent et hoc genus psalmos, quorum clausulis respondeant, qui simul sunt; wohl auch de anima 9 p. 310, 24 R, wo Psalmen in den sollemnia, im Gottesdienst zwischen Lesung und Predigt genannt werden. Nach psalmos orat. 27 wird psalmi et hymni ebd. 28 wohl verschiedene Arten von Lobliedern bezeichnen, wenn das auch nicht sicher auszumachen ist. Vgl. oben S. 6, 1. — apol. 39: Wenn nach beendeter Mahlzeit die Hände gewaschen sind und Lichter hereingebracht werden, ut quisque de scripturis sanctis vel de proprio ingenio potest, provocatur in medium deo canere. — adv. Marc. V 8 p. 600, 21 Kr. fordert T. den Markion auf, die Probe auf das Exempel zu machen und zu zeigen, welche Gaben denn im Gegensatze zum christlichen sein Gott austeile. Dabei sagt er: edat aliquem psalmum, aliquam visionem, aliquam orationem, dumtaxat spiritalem, in ecstasi, id est in amentia, si qua linguae interpretatio accessit. — Erwähnt sei noch einmal, daß T. bereits den Pliniusbrief zitiert apol. 2, 4: Pl. habe nur coetus antelucanos ad canendum Christo et deo festgestellt. Christo et deo, nicht ut deo, ist hier zu lesen, so auch spect. 25 p. 25, 19 R.

[2]) ad uxorem II 8 g. E. sonant inter duos (coniuges) psalmi et hymni et mutuo provocant, quis melius deo suo cantet. — Scorp. 7 p. 159, 5 R. Sophia in exitibus cantatur hymnis (Prov. 1, 20), cantatur enim et exitus martyrum.

Hymnus im Leben der Christen so deutlich wie bei ihm. Er stellt das ganze Christentum unter dem Bilde eines Hymnen singenden Chors dar, in den sich sogar die Engel mischen, und an dem Christus sich beteiligt.[1])

Die gleiche, reich entwickelte Hymnodik können wir, wenn es noch nötig ist, auch die Umgebung des Klemens auf diese Frage zu untersuchen, bei Origenes bezeugt finden. In seiner Auseinandersetzung mit Kelsos betont er z. B., daß es für den Christen nur eine mögliche Art von Hymnen gebe, die auf Gott und seinen Sohn, in denen sich die Christen mit dem Lobpreis von Sonne, Mond und Sternen und dem ganzen Himmelsheere vereinen. Psallieren und Hymnensingen hält er übrigens scharf auseinander.[2])

In dieser Zeit haben wir nun auch Nachrichten über Hymnen dichtende Persönlichkeiten. Man hat oft den Martyrer Athenogenes als den ersten uns namentlich bekannten Hymnendichter hingestellt, ja

[1]) strom. VII 49, 3 p. 37, 2 St. *ἅπας δὲ ὁ βίος αὐτοῦ* (sc. *τοῦ γνωστικοῦ*) *πανήγυρις ἁγία· αὐτίκα θυσίαι μὲν αὐτῷ εὐχαί τε καὶ αἶνοι καὶ αἱ πρὸ τῆς ἑστιάσεως ἐντεύξεις τῶν γραφῶν, ψαλμοὶ δὲ καὶ ὕμνοι παρὰ τὴν ἑστίασιν πρό τε τῆς κοίτης, ἀλλὰ καὶ νύκτωρ εὐχαὶ πάλιν.* Ebd. VI 14 p. 488, 29 von der *εὐχαριστία* der *καθαρὰ ψυχή*: durch Streben nach Erkenntnis, *διὰ προσφορᾶς ἁγίας, δι' εὐχῆς μακαρίας αἰνοῦσα, ὑμνοῦσα, εὐλογοῦσα, ψάλλουσα.* Paed. II 4 p. 183, 16 St.: Die erste Pflicht des Menschen ist *ἡ εἰς θεὸν δι' εὐχαριστίας καὶ ψαλμῳδίας φιλοφροσύνη* im Sinne von Col. 3, 16. Strom. VII 35, 6 p. 27, 27 *πάντα τοίνυν τὸν βίον ἑορτὴν ἄγοντες, πάντῃ πάντοθεν παρεῖναι τὸν θεὸν πεπεισμένοι, γεωργοῦμεν αἰνοῦντες, πλέομεν ὑμνοῦντες κτλ.* Paed. III 12 p. 291, 7 in dem feierlichen Prosahymnus: *νύκτωρ, καθ' ἡμέραν, εἰς τὴν τελείαν ἡμέραν αἰνοῦντες εὐχάριστον αἶνον τῷ μόνῳ πατρὶ καὶ υἱῷ . . σὺν καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι.* Bei den Gesängen zu den Mahlzeiten dürfen ernste und feierliche Melodien zur Kithara oder Lyra verwandt werden, paed. II 4, p. 183, 27. — Klemens stellt den dionysischen Orgien die christlichen gegenüber; dabei sagt er u. a. protr. 12, 119, 2 p. 84, 13 St.: *ὁ χορὸς οἱ δίκαιοι, τὸ ᾆσμα ὕμνος ἐστὶ τοῦ πάντων βασιλέως· ψάλλουσιν αἱ κόραι, δοξάζουσιν ἄγγελοι, προφῆται λαλοῦσιν, ἦχος στέλλεται μουσικῆς.* In diesem Chore zum Preise Gottes singt der Logos mit: *συνυμνοῦντος ἡμῖν τοῦ θεοῦ λόγου* 84, 29. Vgl. zu dieser Stelle Schermann, Ag. Abendmahlsliturgien 2.

[2]) Cels. VIII 67 p. 283, 19 K *ὕμνους γὰρ εἰς μόνον τὸν ἐπὶ πᾶσι λέγομεν θεὸν καὶ τὸν μονογενῆ αὐτοῦ θεὸν λόγον. καὶ ὑμνοῦμέν γε θεὸν καὶ τὸν μονογενῆ αὐτοῦ ὡς καὶ „ἥλιος καὶ σελήνη" καὶ „ἄστρα" καὶ πᾶσα ἡ οὐρανία στρατιά. ὑμνοῦσι γὰρ πάντες οὗτοι, θεῖος ὄντες χορός, μετὰ τῶν ἐν ἀνθρώποις δικαίων τὸν ἐπὶ πᾶσι θεὸν καὶ τὸν μονογενῆ αὐτοῦ*, in psalm. Migne 12, 1060 C *καὶ γὰρ ἐκ πολλῶν μίαν ἐκκλησίαν καὶ μίαν ὑμνολογίαν* — hier ist also wieder die Vorstellung vom *χορός* der Christen — *ἀναπέμπεσθαι τῷ θεῷ ἐν ταῖς ἐκκλησίαις συμβαίνει*, vgl. in psalm. 118, Migne 12, 1628 A über Eucharistiefeier und Hymnus. S. oben S. 7, 1. De orat. 2, 4 p. 302, 1 K.: der *νοῦς* kann nicht *ψᾶλαι καὶ εὐρύθμως καὶ ἐμμελῶς καὶ ἐμμέτρως καὶ συμφώνως ὑμνῆσαι τὸν πατέρα ἐν Χριστῷ, ἐὰν μὴ „τὸ πνεῦμα" πρότερον αἰνέσῃ καὶ ὑμνήσῃ τοῦτον.* Beachte die verschiedene Behandlung durch Attribute bei *ψᾶλαι* und *ὑμνῆσαι*.

ihm sogar in Mißverständnis einer Stelle bei Basileios die Autorschaft des Hymnus φῶς ἱλαρὸν ἁγίας δόξης zugeschrieben.[1] Basileios berichtet nur, der Martyrer Athenogenes habe vor dem Besteigen des Scheiterhaufens noch einen Hymnus gedichtet, den er wie ein ἀλεξητήριον seinen Schülern hinterlassen habe. Darin muß irgendwie vom heiligen Geiste die Rede gewesen sein. Das ist alles, was wir erfahren. Über diesem Athenogenes, der übrigens öfter mit Athenagoras zusammengeworfen wird, lagert tiefes Dunkel.[2] Als Verfasser von „Oden" weist den Hippolytos von Rom das bekannte Schriftenverzeichnis aus, das sich an seiner Statue im Lateran befindet. Leider ist von den „Oden" jede Spur verloren gegangen; sie werden auch später nirgendwo erwähnt.[3] Eine ausgedehnte hymnodische Tätigkeit hat in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts Nepos, Bischof des Nomos Arsinoe in Ägypten und Vorkämpfer des Chiliasmus entfaltet. Sein Gegner, Dionysios von Alexandreia erkennt neben den sonstigen trefflichen Eigenschaften dieses Mannes auch seine πολλὴ ψαλμῳδία an, durch die seither viele Brüder aufgemuntert worden seien.[4]

Ein Schlaglicht auf die hymnodische Praxis des 3. Jahrhunderts fällt dann noch einmal durch den oft behandelten Streit der Synode von Antiocheia (269) mit dem dortigen Bischof, Paul von Samosata. Der Bischof wird unter anderm beschuldigt, daß er die „neueren" Hymnen „neuerer" Autoren auf Jesus Christus unterdrückt und statt dessen in der

[1] Hymnus abgedruckt bei Routh, Reliquiae sacrae III Oxford 1815, 299, Daniel, Thes. hymnol. III 1846, 5, Christ, Anthol. gr. carm. christian., 1871, 40, Pitra, Analecta sacra, I Paris. 1876, LXXIII.

[2] Basil., de Spiritu s. ad Amphilochium 29, 73, Migne 32, 205 A εἰ δέ τις καὶ τὸν ὕμνον Ἀθηνογένους ἔγνω, ὃν ὥσπερ τι ἀλεξητήριον τοῖς συνοῦσιν αὐτῷ καταλέλοιπεν, ὁρμῶν ἤδη πρὸς τὴν διὰ πυρὸς τελείωσιν, οἶδε καὶ τὴν τῶν μαρτύρων γνώμην ὅπως εἶχον περὶ τοῦ πνεύματος. Noch Schermann, Frühchristl. Liturgien II 470 schreibt befremdlicherweise den Hymnus φῶς ἱλαρόν diesem Athenogenes zu, obwohl Basileios das garnicht behauptet hat. Sch. nimmt auch irrtümlich Verwandtschaft des Hymnus mit Athenagoras pro christ. 12 an. Über die aussichtslosen Versuche, diesen Athenogenes zu identifizieren, s. schon de Tillemont, Memoires pour servir à l'histoire ecclésiastique, II Venet. 1732, 632b.

[3] Die beste Ausgabe des Schriftenverzeichnisses von Achelis bei Harnack, Gesch. d. altchristl. Lit. I 1893, 605 ff. und T. U. 16,4, 1897, 246 ff. Über diese Oden ist viel gestritten und geraten worden, s. etwa die Darlegung bei Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Lit. II² 1914, 601.

[4] Euseb. h. e. VII 24, 4 ἀποδέχομαι καὶ ἀγαπῶ Νέπωτα τῆς τε πίστεως καὶ τῆς φιλοπονίας καὶ τῆς ἐν ταῖς γραφαῖς διατριβῆς καὶ τῆς πολλῆς ψαλμῳδίας, ᾗ μέχρι νῦν πολλοὶ τῶν ἀδελφῶν εὐθυμοῦνται. Daß sich ψαλμῳδία auf das Dichten von Hymnen bezieht, kann als ziemlich sicher angesehen werden; vgl. etwa Ed. Em. Koch, Geschichte des Kirchenliedes I 1866, 20, 2.

Kirche am Osterfeste von Frauen Hymnen auf sich habe singen lassen. Die Vorwürfe des Synodalschreibens an die Bischöfe von Rom und Alexandreia, dem wir diese Nachricht verdanken, brauchen hier nicht erörtert zu werden. Genug, daß uns um die Mitte des 3. Jahrhunderts eine reiche Hymnodik im Gottesdienst bezeugt ist. Es handelt sich nicht nur etwa um Lieder aus der Schrift, sondern wir erkennen, daß die Zeit sich ihre Lieder zum Gottesdienst selbst schafft;[1]) das fügt sich sehr gut in das bisherige Bild von der Entwicklung der christlichen Hymnodik ein.

Daß auch die außerliturgische Hymnodik der Christen geblüht haben muß, können wir der ps.-klementinischen Schrift über die Jungfräulichkeit entnehmen, in der davor gewarnt wird, den Heiden gegen Entgelt christliche Lieder vorzutragen — es ist hauptsächlich an Symposien gedacht — und dadurch den heidnischen Flötenspielern, Sängern und Wahrsagern ähnlich zu werden.[2])

Diese Zeit lebte also offensichtlich in einer reichen Hymnodik, an der die *νεώτεροι* eifrig schafften, in der aber durch die Tradition die Fäden auch nach rückwärts fest und sicher geknüpft sein mochten. Für den Verfasser des kleinen Labyrinths wenigstens ist die Vorstellung, daß es immer so gewesen sei, etwas Selbstverständliches. Mit Stolz ruft er gegen den Monarchianismus Artemons aus: „Wie viele Psalmen und Oden der Brüder sind nicht von Anfang an von den Gläubigen geschrieben worden, die den Logos Gottes preisen, indem sie ihn Gott nennen.“[3])

[1]) an deren Vortrag, wie gesagt, sogar Frauen für sich beteiligt sind. Euseb. h. e, VII 30, 10 *ψαλμοὺς δὲ τοὺς μὲν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν παύσας, ὡς δὴ νεωτέρους καὶ νεωτέρων ἀνδρῶν συγγράμματα, εἰς ἑαυτὸν δὲ ἐν μέσῃ τῇ ἐκκλησίᾳ τῇ μεγάλῃ τοῦ πάσχα ἡμέρᾳ ψαλμῳδεῖν γυναῖκας παρασκευάζων κτλ. — ψαλμοὺς πολλοὺς νεωτερικούς* erwähnt Epiphan. haer. 67, 3 p. 124, 30 Dind. III auch von Hierakas, dem Stifter der asketischen Sekte der Hierakiten zu Leontopolis im Nildelta (um 300).

[2]) Die Stelle ist interessant genug, um sie ganz auszuschreiben, II 6, 3 „nec proicimus sanctum canibus nec margaritas ante porcos,“ sed Dei laudes celebramus cum omnimoda disciplina et cum omni prudentia et cum omni timore Dei atque animi intentione. cultum sacrum non exercemus ibi, ubi inebriantur gentiles et verbis impuris in conviviis suis blasphemant in impietate sua. propterea non psallimus gentilibus neque scripturas illis praelegimus, ut ne tibicinibus aut cantoribus aut hariolis similes simus sicut multi, qui ita agunt et haec faciunt, ut buccella panis saturent sese, et propter modicum vini eunt et „cantant cantica Domini in terra aliena“ gentilium ac faciunt, quod non licet. Die Schrift wird in die 1. Hälfte des 3. Jh. gehören, s. Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Lit. II² 303.

[3]) Euseb. h. e. V 28, 5 *ψαλμοὶ δὲ ὅσοι καὶ ᾠδαὶ ἀδελφῶν ἀπ' ἀρχῆς ὑπὸ πιστῶν γραφεῖσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ τὸν Χριστὸν ὑμνοῦσι θεολογοῦντες.* In der Übersetzung von *θεολογοῦντες*, die früher meist falsch gegeben wurde, folge ich

Eine ähnliche Betrachtungsweise, welche die zur Zeit bestehenden Dinge auch in die Vergangenheit projiziert, treffen wir später bei Eusebios an. Dieser hat in seiner Kirchengeschichte (II, 17) versucht, den ganzen Bericht Philons über das Leben der Therapeuten auf christliche Bräuche zu deuten, in ihnen also eine juden-christliche Gemeinschaft zu erblicken.[1]) Er läßt das auch ausdrücklich von ihrer Hymnodik gelten (22). Nach Philons Bericht nimmt diese im Kultus eine hervorragende Stelle ein. Die Therapeuten beschäftigen sich sehr viel mit Hymnendichtung und verfassen Lieder verschiedenster Gattungen auf Gott, in denen mannigfaltige Versmaße und ernste Rhythmen zur Verwendung kommen. Einen solchen entweder neu verfaßten oder bereits bekannten Hymnus trägt der Vorsteher bei der Festfeier am 50. Tage vor; nach ihm tun die anderen Mitglieder der Gemeinschaft dasselbe, und im Chor wird jedesmal der Refrain mitgesungen. Eusebios konnte seine Meinung nicht haben, wenn ihm nicht eine reich entwickelte Hymnodik in seiner Kirche als ein durch Alter geheiligtes Gut erschien, das in ihm die Überzeugung weckte, es habe von Anfang an so bestanden.[2])

Es mangelt uns also gewiß nicht an Belegen für das Bestehen einer blühenden und reich gepflegten Hymnodik.[3]) Hätten wir nur mehr Texte, an denen wir die genannten Notizen illustrieren könnten! Aber damit ist es schlimm bestellt, und wir können uns nur mühsam

---

Bousset, Kyrios Christos 287. Über *θεολογεῖν* und *κυριολογεῖν*, das schon Justin als Terminus kennt, s. ebd. 303, 1. — Die Schrift ist als Ganzes verloren; ihr Verfasser ist unbekannt, man vermutet Hippolytos von Rom, s. Bardenhewer II 567 f.

[1]) Aus Dölger, Sol Salutis 321 (zu S. 94 f.) entnehme ich, daß auch Hieronymus in ihnen Christen gesehen hat, vir. ill. 8 (T. U. 14, 1896) 12, 20 ff. Rich.

[2]) II 17, 22 *ἃ καὶ ἐπ' ἀκριβέστερον αὐτός, ὃν καὶ εἰς δεῦρο τετήρηται παρὰ μόνοις ἡμῖν τρόπον, ἐπισημηνάμενος ὁ δηλωθεὶς ἀνὴρ τῇ ἰδίᾳ παραδέδωκε γραφῇ, καὶ μάλιστά γε τὰς τῆς μεγάλης ἑορτῆς πεντηκάδας καὶ τὰς ἐν ταύταις ἀσκήσεις, τούς τε λέγεσθαι εἰωθότας πρὸς ἡμῶν ὕμνους ἱστορῶν, καὶ ὡς ἑνὸς μετὰ ῥυθμοῦ κοσμίως ἐπιψάλλοντος οἱ λοιποὶ καθ' ἡσυχίαν ἀκροώμενοι τῶν ὕμνων τὰ ἀκροτελεύτια συνεξηχοῦσιν.* Die Einzelheiten des philonischen Berichtes (vita contempl. 29. 80 f.) werden an anderen Stellen verwertet werden.

[3]) Erwähnt sei noch der Schluß des sogleich zu nennenden 8. Bchs. der oracula Sibyllina, das christlichen Charakter hat und nach Geffckens Untersuchungen (T. U. 23, 1 p. 38 ff., ferner bei Hennecke, Neutest. Apokryphen 1904, 321) vor 180 a. Chr. entstanden ist. Das heidnische Opfer wird in längerer Rede verpönt, ihm wird das christliche entgegengestellt: 496 *ἀλλ' ἁγναῖς πραπίδεσσι γεγηθότες εὐφρονι θυμῷ — — μειλιχίοις ψαλμοῖσι θεοπρεπέεσσί τε μολπαῖς ἄφθιτον ἐξυμνεῖν σε καὶ ἄφενστον κελόμεσθα κτλ.* Vgl. ebda. 335 f.

aus zufällig erhaltenen, verstreuten Resten das Verlorene anschaulich machen.

Bei dieser Arbeit leisten uns einige Partien aus den oracula Sibyllina gute Dienste.

So sei aus dem 8. Buche eine leider nicht lückenlos erhaltene Stelle erwähnt, in der zunächst im Er-Stil Gottes Wesen und Taten nicht ganz reizlos geschildert werden:

Selbsterzeugt, unbefleckt, ewig, immerwährend
vermag er des Himmels feurigen Hauch abzumessen,
und hemmt des Donners Szepter zugleich mit dem schonungslosen Blitze,
er besänftigt der dumpfrollenden Donner Getöse,
die Erde erschütternd hemmt er das Rollen [
und der Blitze feuerflammende Geißeln mildert er
und der Platzregen unendliche Güsse und den Hagelschlag,
den kalten, und der Wolken Entladungen und des Sturmes Ungestüm.[1])

Dann reiht sich nach einer Lücke ein Stück an, in dem die Sibylle in den Du-Stil übergegangen ist. Es handelt sich um die Schöpfung der Welt durch den Logos, mit dem der angesprochene Vater in Unterredung eingeführt wird.[2]) Es folgt eine längere Aufzählung der erschaffenen Dinge. Der letzte Vers nimmt den Du-Stil wieder auf.[3])

---

[1]) 429 ff. Übersetzung nach Geffcken bei Hennecke 335. Der Hymnus, der hier aus einem Zusammenhang gerissen zu sein scheint, beginnt: *αὐτογένητος, ἄχραντος, ἀένναος ἀίδιός τε*, der nächste, verderbte Vers bringt ein Partizipium: *ἰσχύι μετρῶν — ἀντμήν*, die folgenden Prädikationen bestehen aus selbständigen Sätzen. Das ruft auf der Stelle die Orphica ins Gedächtnis. Auf die sachliche Parallele in den Termini des ersten Verses mit den orphischen Hymnen hat schon Geffcken im Kommentar seiner Ausgabe zu der Stelle aufmerksam gemacht. „Heidnisches, ursprünglich vielleicht Orphisches, Neuplatonisches und Christliches hat sich hier untrennbar verbunden (ebda.)." „Diese bei den Apologeten häufige Schilderung der Gotteswerke ist wohl zuletzt auf stoisches Vorbild zurückzuführen", Handbuch zu Apokr. 347. Die christlichen gedanklichen Parallelen zum ersten Teile bei Geffcken im Kommentar. Die typisch orphische asyndetische Häufung der Worte wird noch einmal durch die letzten Verse des Hymnus klar gemacht, von 449 an:

οὐρανὸς ἀὴρ πῦρ χθὼν γῆ καὶ χεῦμα θαλάσσης
ἠέλιος μήνη χορὸς (ἄστρων) [
εὐφρόνη ἡμέρη ὕπνος ἔγερσις πνεῦμα καὶ ἀκμὴ κτλ.

v. 453 f. sind vielleicht interpoliert, s. Geffcken, Handbuch 347.

[2]) Die übliche Deutung von Gen. 1,26 als eines Gespräches zwischen Gott und dem Logos, die schon Philon geläufig ist.

[3]) Über die Vermischung des Du- und Er-Stiles wird später im Kommentar zum Hymnus des Klemens zu sprechen sein.

Dieser Hymnus ist für uns aus dem Grunde von Interesse, weil er im Metrum und in der Sprache Verwandtschaft mit den orphischen Hymnen zeigt. Eine andere Art von Hymnus geht der hier genannten Partie voraus, ein Hymnus im Ich-Stil.

361 Ich weiß die Zahl des Sandes und die Maße des Meeres,
weiß die Schluchten der Erde und den dunklen Tartarus,
weiß die Zahlen der Gestirne und die Bäume, und wie viele Geschlechter sind
der Vierfüßler, der Schwimmer und der beflügelten Vögel
und der Sterblichen, der vorhandenen, der kommenden, der toten,
denn ich selbst habe Gestalten und Sinn der Menschen gebildet
und weise Vernunft ihnen gegeben und Verstand gelehrt,
ich, der ich Augen und Ohren schuf, der ich sehe und höre
und jeden Gedanken merke und allen ein Mitwisser
in ihrem Innern bin und schweige und später offenbaren werde ...

Allmählich geht der Sprecher dann über zu langweiligen Tiraden gegen den Götzenkult — versifizierte apologetische *τόποι* — und zu Paränesen; den Schluß bildet die übliche eschatologische Ankündigung:

412 *χωνεύσω γὰρ ἅπαντα καὶ εἰς καθαρὸν διαλέξω*
οὐρανὸν εἰλίξω, γαίης κευθμῶνας ἀνοίξω
καὶ τότ' ἀναστήσω νεκροὺς μοῖραν ἀναλύσας
καὶ „θανάτου κέντρον" κτλ.

Geffcken macht mit Recht darauf aufmerksam, daß der Anfang dieser Partie Orakelstil sei.[1]) Aber das Ganze ist mehr, es ist ein weit verbreiteter Typus des Hymnus. Altorientalische Götterhymnen,[2]) orientalische

---

[1]) Kommentar zur Stelle S. 165. G. verweist auf das Orakel der Pythia bei Herodot I 47:

οἶδα δ' ἐγὼ ψάμμου τ' ἀριθμὸν καὶ μέτρα θαλάσσης
καὶ κωφοῦ συνίημι καὶ οὐ φωνεῦντος ἀκούω.

Davon ist or. Sibyll. VIII 361 die erste Zeile wörtlich, 373 die zweite mit geringer Änderung — *λαλέοντος* statt *φωνεῦντος* — übernommen. Ganz ähnlich auch Oinomaos bei Euseb. pr. ev. V 34, 2. Mit v. 364 (*οἶδα*) *τετραπόδων νηκτῶν τε καὶ ὀρνίθων πετεηνῶν* ist zu vergleichen orph. lith. 745 ff. *ὅσσα τε κοῦφοι ὄρνιθες κλάζουσιν, ἐπίσταμαι, ὅσσα τε θῆρες | ὠμησταὶ τετράπεζοι ἐνὶ σφίσιν ὠρύονται.* Die Darlegung der Schöpfung v. 366 ff. berührt sich ganz eng mit der anderen III 27 ff., die auf jüdisch-stoische Einwirkung zurückgeht, s. Handbuch 342. Also auch bei diesem Hymnus die Anknüpfung an Heidnisches und Jüdisches, welche die Bestimmung der Oracula so schwer macht. — Die Übersetzung von 361 ff. stammt wieder von Geffcken, Apokr. 334.

[2]) Aus Morris Jastrow jr., Die Religion Babyloniens und Assyriens, I Gießen 1905, sei als Beispiel der große Hymnus auf Belit herausgegriffen. Darin (S. 539):

und helleniſtiſche Königsinſchriften,[1]) orientaliſche Hymnen in griechiſchem Gewande,[2]) die Ich-Partien Jahwes im Alten Teſtament, die Ich-Prädikationen Jeſu bei Johannes, alles das gehört ſtiliſtiſch zuſammen.[3]) Der Ich-Stil iſt eine Eigenart orientaliſcher hymnodiſcher Redeweiſe, und dieſen Typus finden wir nun alſo hier in chriſtlichem Gewande wieder.[4])

Bin ich nicht die Tochter Bels?
Bin ich nicht Herr? Ein Krieger bin ich.
Bin ich nicht Herrin? Die kriegeriſche Tochter Bels bin ich.
Die höchſtgeſtellte Tochter Bels bin ich uſw. . . . .
Am Gebirgsquell fülle ich das Gefäß,
Am Gebirgsquell Dilmun reinige ich das Haupt. . .
Herr bin ich! In der Mitte ſchreie ich laut auf,
In der Mitte des Gebirges ſchreie ich laut auf uſw.

Vgl. noch den wundervollen Iſchtarhymnus S. 530 ff. und den Ninibhymnus 458 und 460. — Dieſer Ich-Stil iſt auch eine Eigentümlichkeit der mexikaniſchen Hymnen, ſ. Heiler, Das Gebet 168.

[1]) Aus dem reichen Material der babyloniſchen, aſſyriſchen, perſiſchen und helleniſtiſchen Königsinſchriften hat Charakteriſtiſches zuſammengeſtellt Norden, Agnoſtos Theos 210 ff.

[2]) Erwähnt ſei nur die aus 2./3. nachchr. Jh. ſtammende große Iſisinſchrift von Jos, JG XII, V 1, Nr. 14, S. 215 ff.:

ἐγώ εἰμι ἡ τύραννος πάσης χώρας
καὶ ἐπαιδεύθην ὑπὸ Ἑρμοῦ
καὶ γράμματα εὗρον μετὰ Ἑρμοῦ τὰ δημόσια . . . .
ἐγὼ νόμους ἀνθρώποις ἐθέμην . . . .
ἐγώ εἰμι Κρόνου θυγάτηρ πρεσβυτάτη κτλ.

Weiteres Material bei Norden 220.

[3]) Den Zuſammenhang hat ſchon Deißmann, Licht vom Oſten² 1909, 92 ff. aufgezeigt. Norden 220, 2. Vgl. oben S. 22, 1.

[4]) Aus dem 8. Bch. könnte man noch die berühmte Akroſtichis *Ἰησοῦς Χριστὸς θεοῦ υἱὸς σωτὴρ* (*σταυρός*) 217 ff. erwähnen, in der die Wiederkunft Chriſti und das letzte Gericht geſchildert werden. Ihr folgt eine lange Darlegung des Weſens, einiger Taten und des Leidens Jeſu (— 323). Über die Form der Akroſtichis, die für die Sibyllina traditionell iſt, ſ. Geffcken S. 153 der Ausgabe. Was wir ſonſt von chriſtlichen akroſtichiſchen Gedichten haben, einſchl. des Parthenions des Methodios, iſt jünger; über die auf Papyrus überlieferten vgl. Schermann, Ägypt. Abendmahlsliturgien 213 ff. Die Datierung des Gedichtes Amherst Pap. I London 1900, 2 S. 23 ff. (ſ. auch Wessely, Les plus anciens monuments du christianisme écrits sur papyrus [Patrol. or. IV], Paris 1908, 205 ff.) durch Preuſchen, der es im 2. Jh. entſtanden ſein läßt (ZntW 2, 80), iſt wegen des Metrums nicht zutreffend. Es braucht nicht viel älter zu ſein als der Papyrus, alſo 1. Hälfte 4. Jh. Das Gedicht nimmt ſich aus wie ein verſifizierter Katechismus, der mit Hymnus eigentlich kaum noch etwas zu tun hat. Ob mit Harnack, SB. Berl. Ak. 1900, 986 an ein etwa zur Einprägung beſtimmtes Taufſied zu denken iſt, iſt nicht auszumachen. Ob wir überhaupt mit „Gemeindepoeſie“ alſo etwas Liturgiſchem (Preuſchen 73) zu rechnen haben, iſt ſehr fraglich. Vgl. oben S. 12, 1. Für unſeren Zeitraum kommt dies akroſtichiſche

In diese Periode gehören ferner noch wahrscheinlich die beiden Prosahymnen am Schluß des 7. Buches der Apostolischen Konstitutionen (VII 47. 48), die in ihrem Hauptteil auf eine sicherlich alte Urform zurückgehen, und von denen der erstere später eine reiche Entwicklung genommen hat. Sie seien hier nur registriert, da sie an anderer Stelle ausführlicher behandelt werden sollen.

Schließlich sei noch als gleichfalls in diese Zeit gehörig ein in mancherlei Hinsicht interessanter und für die Geschichte des altchristlichen Liedes wichtiger metrischer Hymnus erwähnt, das in der orientalischen Kirche zu hohem Ansehen gekommene und noch heute in der Liturgie verwandte Abendlied:[1])

Lied nicht mehr in Frage. Über die Geschichte der Akrostichis seit Methodios s. Krumbacher, Byzant. Literaturgeschichte² 697 ff. — Ein wirklicher Hymnus steht in den or. Sibyll. noch VI 1—28. Er beginnt mit den Worten:

ἀθανάτου μέγαν υἱὸν ἀοίδιμον ἐκ φρενὸς ἀὼῶ,
ᾧ θρόνον ὕψιστος γενέτης παρέδωκε λαβέσθαι
οὔπω γεννηθέντι.

Es folgt ein kurzer Bericht über die Taufe und Wirksamkeit Jesu. Mit einer Drohung an das „Sodomitische Land" und einer Apostrophe an das Kreuz, das in den Himmel kommen soll, schließt der Hymnus. Er gehört wahrscheinlich in das 2. Jh. Geffcken T. U. 23, 1 S. 31 f. hat ihn behandelt. Seinem Inhalt nach (z. B. Feuertaufe) ist er unter die häretischen Hymnen zu rechnen.

[1]) S. oben S. 26, 1.

φῶς ἱλαρὸν ἁγίας δόξης
ἀθανάτου πατρὸς οὐρανίου,
ἁγίου μάκαρος,
Ἰησοῦ Χριστέ.
ἐλθόντες ἐπὶ τὴν ἡλίου δύσιν,
ἰδόντες φῶς ἑσπερινόν,
ὑμνοῦμεν πατέρα, υἱὸν
καὶ ἅγιον πνεῦμα θεοῦ.
ἄξιος εἶ ἐν πᾶσι καιροῖς
ὑμνεῖσθαι φωναῖς ὁσίαις,
υἱὲ θεοῦ, ζωὴν ὁ διδούς·
διὸ κόσμος σε δοξάζει.

Über die hs. Überlieferung s. Pitra LXXIII. v. 10 *ὁσίαις* var. lect. *αἰσίαις*. Der Hymnus ist sehr oft besprochen und übersetzt, das, was ihm seinen besonderen Wert für die Geschichte der Hymnodik gibt — es ist vor allem das Metrum —, ist aber kaum je behandelt worden. Über seine Geschichte s. etwa Mearns, Canticles, Cambridge 1914, 8, 16, 27. Basileios im 4. Jh. erwähnt ihn zuerst in seiner Schrift über den heiligen Geist: 29, 73 Migne 32, 205 A *ἔδοξε τοῖς πατράσιν ἡμῶν μὴ σιωπῇ τὴν χάριν τοῦ ἱσπερινοῦ φωτὸς δέχεσθαι, ἀλλ' εὐθὺς φανέντος εὐχαριστεῖν. καὶ ὅστις μὲν ὁ πατὴρ τῶν ῥημάτων ἐκείνων τῆς ἐπιλυχνίου εὐχαριστίας, εἰπεῖν οὐκ ἔχομεν· ὁ μέντοι λαὸς ἀρχαίαν ἀφῆσι τὴν φωνὴν καὶ οὐδενὶ πώποτε ἀσεβεῖν ἐνομίσθησαν οἱ λέγοντες· αἰνοῦμεν πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον*

Freundlich Licht der heiligen Glorie
deines ewigen Vaters droben
in den seligen Himmelshöhn,
Jesu Christ!
Bei der Sonne Untergang,
da wir schau'n das Abendlicht,
preisen wir den Vater, Sohn
und Gottes heiligen Geist.
Dir gebührt's, daß immerdar
wir in Ehrfurcht benedeien,
Gottes Sohn, dich, Lebensspender!
Und so huldigt Dir die Welt.

Auch dieser Hymnus wird uns noch an anderer Stelle beschäftigen.

πνεῦμα θεοῦ. Seit alter Zeit hat man das auf unseren Hymnus bezogen. Hinter ἑσπερινοῦ φωτός ist die Marginalnotiz περὶ τοῦ φωτὸς ἱλαροῦ sogar in eine Hs. gedrungen. Ob die Überlieferung das Zitat αἰνοῦμεν usw. wirklich in dieser Form, die das Metrum zerstört, bietet, wäre noch festzustellen. Aber selbst wenn das richtig ist, kann das καί zwischen πατέρα und υἱόν später in den Text gedrungen sein. Die Versuchung, es einzufügen, war ja zu groß. Jedenfalls liegt dem Zitat des B. eine metrisch-hymnodische Form zugrunde. Das wird evident durch das Fehlen des Artikels bewiesen. πνεῦμα θεοῦ, was B. statt πνεῦμα θεόν mehrerer Hss. überliefert — die hs. Überl. ist geteilt, θεοῦ geht im allgemeinen mit dem metrisch notwendigen ὁσίαις v. 10 zusammen — ist ohne Frage das Ursprünglichere. Man hat geltend gemacht, daß B. nach dem Text zwar einen Hymnus wie diesen gekannt haben müsse, daß er aber doch nicht just diesen bezeuge. Diese Stoffe seien immer wieder bearbeitet und umgedichtet worden (Caspari, Z. f. Kirchengesch. 27, 64). Daran ist manches richtig. Wir werden später noch an einem deutlichen Beispiel das Werden solcher Hymnen verfolgen können. Auch dieser Hymnus hat sicher seine Geschichte, denn der Mittelsatz ist trinitarisch, während der Vorder- und Nachsatz christologisch sind. Das paßt zu dem, was wir später an den oben genannten Hymnen der Apostol. Konstitutionen erkennen werden Aber die Zusammenfügung zu diesem Hymnus kann schon früh erfolgt sein. Es ist nichts, was zu einer späten Ansetzung zwingt. φῶς δόξης πατρός braucht doch nicht erst, wie Caspari meint, mit dem φῶς ἐκ φωτός des Nicaenums zusammenzuhängen. Man denke nur an Christus, das ἀπαύγασμα τῆς δόξης τοῦ πατρός, Hebr. 1, 3 s. Windisch, Hdb. z. NT IV 3 z. d. St. (vgl. I Clem. 36, 2). Man wird wenigstens sagen können, daß B. das Mittelstück gekannt hat, also das trinitarisch gewendete Abendlied. Der trinitarische Dankgebetstypus ist sehr alt; s. I Clem. 58, 2. Die kurze, noch heute gebräuchliche trinitarische Schlußdoxologie begegnet bereits in der Allgemeinen Kirchenordnung des 2. Jhs. II 32, 13, (Schermann, Die allgem. Kirchenordnung I 46, 10.) Kleinere trinitarische Hymnen bildeten die Tagzeitgebete, wie wir aus dem Schluß des Pädagogen des Klem., p. 291, 7 St. wissen. Über die trinitarische Doxologie s. Schermann, a. a. O. II 469 f. — Das Material über das christl. Abendgebet vorzulegen, ist hier nicht Raum. Die Apostol. Konstit. zeigen uns schon allein, wie hier alles bis ins Einzelne geregelt ist.

Hiermit wäre in den Hauptzügen registriert, was wir über die Hymnodik der Frühkirche wissen.[1]) Es ist erschreckend wenig. Ein Glück

Es wird zunächst der *ἐπιλύχνιος ψαλμός* (Ps. 140) gesungen, dann spricht der Diakon die *προσφώνησις ἐπιλύχνιος* und schließlich der Bischof die *εὐχαριστία ἐπιλύχνιος*, II 59, 1. 2. VIII 35 ff.; s. auch den *ὕμνος ἑσπερινός* VII 48. Ganz auffallende Ähnlichkeiten mit unserem Hymnus hat das von v. d. Goltz, SB. Berl. Ak. 1906, 149,1 in seinem griechischen Wortlaut rekonstruierte Abendgebet der Allgem. Kirchenordnung II 50 b 2, (Scherm. p. 85, 5). Ich erwähne daraus: *ἐφώτισας ἡμᾶς, φανερώσας τὸ ἄφθαρτον φῶς. . . ἐλθόντες πρὸς τὴν ἀρχὴν τῆς νυκτός. . . καὶ νῦν οὐ στερούμενοι τοῦ ἑσπερινοῦ φωτός* Es ist an den Vater gerichtet und schließt mit einer trinitarischen Doxologie. Dies Gebet, das sehr alt sein kann, ist vermutlich terminus a quo für unseren Hymnus. Daß Christus in den Mittelpunkt des Abendhymnus gerückt worden ist, zeigt auch Cyprian. de dominica orat. 35 p. 293, 4 Hartel, dem das etwas ganz Übliches, also durch langen Brauch Gegebenes zu sein scheint: recedente autem sole ac die cessante necessario orandum est, nam quia Christus sol verus est et dies est verus, sole ac die saeculi recedente, quando oramus et petimus, ut super nos lux denuo veniat, Christi precamur adventum lucis aeternae gratiam praebiturum. Dieser Gedanke wird noch weiter ausgeführt. Die Stelle verdanke ich Routh, Analecta sacra III[1] 303, s. dazu jetzt Dölger, Sol Salutis 89. Über das Morgengebet an Christus als die Sonne s. Dölger 293 ff. — Einen interessanten Bericht über die liturgische Abendfeier erhalten wir später noch in der Peregrinatio Aetheriae 24, 4 p. 29 Heraeus. — Ohne auf den Abendhymnus bei Juden und Heiden einzugehen, möchte ich nur einen Beleg aus den Hermetica zitieren, Poim. I 29 *ὀψίας δὲ γενομένης καὶ τῆς τοῦ ἡλίου αὐγῆς ἀρχομένης δύεσθαι ὅλης ἐκέλευσα αὐτοὺς εὐχαριστεῖν τῷ θεῷ κτλ.* — Auf eine sehr auffällige Parallele zu der Anrede *φῶς ἱλαρόν* werde ich durch Routh 302 aufmerksam: Varro ling. lat. VI 4 p. 58, 12 G.-Sch. Graeci . . cum lumen affertur, solent dicere *φῶς ἀγαθόν*.

[1]) Die Doxologie, die eigentlich noch hierhin gehört, soll außer Betracht bleiben. Hoffentlich findet sie bald die Sonderbehandlung, die sie verdient. S. zur allgemeinen Orientierung Heiler, Gebet, 442. 463 f. Über sie ist natürlich öfter gehandelt worden, verwiesen sei z. B. auf Probst, Lehre u. Gebet in den ersten drei Jahrh. 1871, 319 ff., v. d. Goltz, Gebet 157 ff. (u. ö., s. Index), Schermann, Ag. Abendmahlslit., s. Index, Bousset, Kyrios Christos 286. — In engem Zusammenhang mit der Doxologie steht die Akklamation. Zur Hymnodik, zu der sie gehört, hat sie m. W. zuerst Pitra, Hymnographie de l'église grecque, Rome 1867, 34 ff. gestellt. Erst allmählich beginnen wir hier schärfer zu sehen, seit wir gelernt haben, die Rufe wie *Χριστὸς νικᾷ, Χριστὸς βασιλεύει, εἷς θεός, εἷς Χριστός, εἷς θεὸς ἐν οὐρανοῖς μόνος, εἷς θεὸς μέγας καὶ δυνατός* in Synopse mit entsprechenden heidnischen profanen und religiösen Rufen zu betrachten. Namentlich die heidnische und christl. Wundererzählung bot der Akklamation ein reiches Feld, darunter besonders der *εἷς*- und *μέγας*-Form. Wie die Zusammenhänge sind, sei nur an wenigen Stichproben erläutert: *εἰς αἰῶνας ἀπ' αἰῶνος* ist einmal eine profane Akklamation gewesen, wie sie z. B. für Schauspieler gebraucht war; Mark Aurel kennt den Ausdruck *ἐξ αἰῶνος εἰς αἰῶνα* (Peterson an gleich zu erwähnender Stelle 14,3); *ἐλέησον* und miserere sind alte heidnische Gebetsrufe; auch *κύριε ἐλέησον* ist eine antike Gebetsformel; Verbindungen mit *μόνος* in religiösem

für uns, daß aber außerhalb der Großkirche noch eine andere Hymnodik geblüht hat, die anscheinend bedeutend reicher gewesen ist. Von ihr hat sich mancherlei erhalten, und das bietet uns eine willkommene Ergänzung unseres Bildes. Wir werden noch sehen, daß die Konkurrenz der häretischen Hymnodik starken Einfluß auf die katholische ausgeübt hat.

Wie kommt es, daß uns so wenig Hymnen überliefert sind? Man hat behauptet, das sei ein Beweis dafür, daß es in den ersten Jahrhunderten freigeschaffene Hymnen garnicht gegeben habe. Die Christen hätten im Gottesdienst nur die alttestamentlichen Psalmen und Lieder und anderseits Hymnen aus den kanonischen Schriften des Neuen Testamentes gelten lassen.[1]) Das ist sicherlich unrichtig und verträgt sich garnicht mit der Vorstellung, die wir uns über die zu freier Äußerung drängende religiöse Hochstimmung der Christen zu machen haben, und mit dem, was die Übersicht über die Entstehung und Entwicklung des Hymnus gelehrt hat. Für das Fehlen der Hymnen müssen wir zunächst unsere allgemein geringfügige Überlieferung in Anschlag bringen. Wieviel wissen wir im Vergleich z. B. von der heidnischen Hymnodik der Kaiserzeit? Und wenn auch die Erhaltungsmöglichkeiten beim christlichen Liede ganz besonders schlecht gewesen sind, so dürfen wir doch immer noch hoffen, daß neue Funde auch über die Hymnodik des frühen Christentums Licht verbreiten. Womit wir rechnen können, hat ja der Fund der Oden Salomons gezeigt, die, wenngleich sie wohl nicht zur Hymnodik der Großkirche gezählt

Sinne lassen sich durch Jahrhunderte hindurch in der Antike verfolgen. Wie eng die Zusammenhänge zwischen Akklamation, Doxologie und Hymnus sind, kann man daran erkennen, daß z. B. *δόξα* akklamatorisch gebraucht wird (Peterson 41,1). Die beiden oben genannten Hymnen const. ap. VII 47 f. haben einen Schluß, der eine selbständige Existenz gehabt hat. Der eine beginnt: *σὺ μόνος ἅγιος, σὺ μόνος κύριος Ἰησοῦς Χριστός*; der andere, der noch heute im Ritus der Benediktiner selbständiges Leben hat (s. Pitra, Hymnographie 36, Analecta sacra I Paris. 1876 LXXII, Krumbacher, Byzant. Literaturgeschichte[2] 682) hebt an mit: *σοὶ πρέπει αἶνος, σοὶ πρέπει ὕμνος, σοὶ δόξα πρέπει.* Das sind alles echte Akklamationen (*σοὶ πρέπει ὕμνος* zudem Zitat aus Psalm 64, 2). Für diese Fragen sei kurz verwiesen auf Weinreich, Neue Urkunden zur Sarapis-Religion 1919, 17 f. 24 ff. mit einer reichen Fülle von Material; Peterson, *Εἷς θεός* Diss. Göttingen 1920 (dort auch die weitere Literatur); Norden, Agn. Theos 244, 5. 245, 1 (für *μόνος*); Dölger, Sol Salutis 62 ff. (für *ἐλέησον*), vgl. noch 304. Für die byzantinischen Akklamationen s. P. Maas, Byz. Zeitschr. 21, 28 ff.

[1]) Der extremste Verfechter dieser Theorie war Buhl, Z. f. hist. Theol. 18, 193 ff. Selbstgedichtete Lieder sind nach ihm in der Kirche nie gesungen worden. Da, wo er Neudichtungen unbedingt anerkennen muß, schließt er sie doch vom Gottesdienst aus. Dies argumentum ex silentio spielt noch eine Rolle bei Christ, Anthologia carm. christ. XIX.

werden dürfen, trotzdem, wie wir noch sehen werden, ein wichtiges Glied in der Rekonstruktion der christlichen Dichtung bilden.

Es liegt aber auch in der Natur der Sache, daß aus der ersten Zeit keine Hymnensammlung auf uns kommen konnte, denn solche Lieder in größerer Menge zu dichten und gesammelt herauszugeben oder im Umlauf befindliche zu sammeln und der Nachwelt aufzubewahren, werden die Christen wohl am spätesten Neigung gehabt haben. Da, wo sie überhaupt literarisch hervortreten, haben sie wichtigere Dinge zu schreiben. Selbst wo sie die Liturgie darlegen, steht im allgemeinen begreiflicherweise anderes im Vordergrunde. Vor allem müssen wir uns denken, daß bei der Hymnodik der ersten Zeit zunächst alles im Flusse gewesen ist. Man pries seinen Gott, wie noch gezeigt werden wird, in hergebrachten Formen, mit einem überlieferten, leicht zusammenfügbaren Gedanken- und Wortschatze. Da war es nicht nötig, den einzelnen hymnodischen Erguß zu fixieren. Und als man daran ging, Lieder mit dem Formengut der Umwelt zu verfassen, wie es dem Christen aus dem täglichen Leben und seiner paganen Vergangenheit her geläufig war, da wird es zunächst an Männern gefehlt haben, die genügend Herr der Form waren, um Hymnen zu schaffen, welche die Jahrhunderte überdauern konnten. So sicher wir annehmen dürfen, daß der Hymnus des Klemens von Alexandreia Vorgänger gehabt hat, ebenso sicher ist es auch, daß es lange gedauert hat, bis hier Lebensfähiges hat geschaffen werden können. Auf anderen Gebieten, etwa der Apologetik, ist es ja ähnlich gegangen. Minucius Felix oder der Autor des Briefes an Diognet sind nicht die Begründer dieses γένος gewesen; das war nicht einmal Aristeides, und wie ungelenk ist der noch. Freilich hat die Apologetik günstigere Erhaltungsbedingungen gehabt, und trotzdem ist viel gerade von den frühesten Streitschriften verloren gegangen. Wie viel mehr müssen wir annehmen, daß zahlreiche Produkte der ältesten Hymnodik nicht lebensfähig gewesen sind.

Man darf ferner nicht übersehen, daß in der Zeit der höchsten Spannung des religiösen Lebens bei der Leichtigkeit, mit der infolge des traditionellen Gedanken- und Wortschatzes Hymnen zusammengefügt werden konnten, die Improvisation sehr geblüht hat. Die Lobgesänge in den ersten beiden Kapiteln des Lukasevangeliums sind als improvisiert gedacht, nicht anders die Lieder der Apokalypse und das Gemeindelied im 4. Kapitel der Apostelgeschichte.[1]) Wenn Paulus und Silas im Gefängnisse Gott preisen

[1]) 4, 24 ff. Es ist das Preislied der Gemeinde nach der Freilassung des Petrus und Johannes. Natürlich ist es wie all die genannten Hymnen nur

(Act. 16, 25 *ὕμνουν τὸν θεόν*), so liegt die Deutung der Improvisation nahe. Unter der Einwirkung des „Geistes" werden die Begnadeten in erster Linie Gott in Hymnen gepriesen haben. Das war nicht nur so zu Zeiten des Paulus,[1]) sondern noch unter Tertullian, durch den Hymnensingen in der Ekstase ausdrücklich bezeugt ist.[2]) Tertullian scheint auch sonst das Improvisieren von Hymnen zu kennen.[3]) Solche der Eingebung des Augenblicks entstammten Lieder könnten sich höchstens durch Zufall erhalten haben.

Der eigentliche Grund aber, warum uns so wenig christliche Hymnen überliefert sind, ist ein anderer. Die christliche Hymnodik, soweit

---

angeblich improvisiert; so wie es dasteht, ist es eine bewußte und überlegte Schöpfung. Es soll *ὁμοθυμαδόν* gesprochen sein. Das kann selbstverständlich in dieser Form nicht stimmen. Das *ὁμοθυμαδόν* setzt das Bestehen einer Liturgie voraus, bei der die Einmütigkeit notwendiges Erfordernis ist. (Näheres darüber S. 39 und im Kommentar zum Hymnus des Klemens). Dieser Hymnus ist, wie man auch sonst erkennen kann, in der Tat trotz seines okkasionellen Inhalts schon ganz liturgisch gedacht. Er schließt bezeichnenderweise mit dem liturgisch stilisierten: „Durch den Namen deines heiligen Knechtes Jesu" (s. Bousset, ZntW 15, 154). So versteht sich auch wohl der Anfang, die Epiklese, die durch den Inhalt des Hymnus nicht erklärt wird, vielmehr ganz konventionell gehalten ist. Wir kennen den Preis der Schöpfertätigkeit Gottes aus einer Reihe von Beispielen. Weiter ausgeführt erscheint er in den bekannten Gebeten const. ap. VII 34 und VIII 12, vgl. noch etwa I Clem. 32, 2 ff. Das gehört zum liturgischen Preislied der alten Kirche und ist ein Erbstück aus jüdischer Liturgie. S. dafür Bousset, Nachr. Gött. Ges. Wiss. Phil.-hist. Kl. 1915, 451 ff., dazu Schermann, Die Allgem. Kirchenordnung II 461 ff., vgl. Ägypt. Abendmahlslit. 60 ff.

[1]) Wenn man dafür die *ᾠδαὶ πνευματικαί* von Col. 3, 16 nicht sollte verwenden dürfen, so doch wahrscheinl. I Cor. 14, 26. Dort sagt P. in einem Zusammenhange, in dem von den „Geistesgaben" die Rede ist: *ὅταν συνέρχησθε, ἕκαστος ὑμῶν ψαλμὸν ἔχει, διδαχὴν ἔχει, ἀποκάλυψιν ἔχει, γλῶσσαν ἔχει, ἑρμηνείαν ἔχει.* S. darüber etwa H. Lietzmann, Hdb. z. NT III 1 z. d. St.

[2]) Tert. ad Marc. V 8 p. 600, 21 Kroym. fordert den Markion auf, die Probe auf das Exempel zu machen und zu zeigen, welche Gaben denn im Gegensatz zum christlichen sein Gott austeile. Dabei sagt er: edat aliquem psalmum, aliquam visionem, aliquam orationem, dumtaxat spiritalem, in ecstasi, id est in amentia, si qua linguae interpretatio accessit (oben S. 24, 1). Das ist das *ψαλμὸν ἔχει* des Paulus.

[3]) Darauf weist vielleicht apol. 39 p. 266 Oehler (bei der Beschreibung der Agapen) post aquam manualem et lumina, ut quisque de scripturis sanctis vel de proprio ingenio potest, provocatur in medium deo canere; hinc probatur, quomodo biberit (oben S. 24, 1). Der Gegensatz zu de scripturis sanctis braucht aber nicht unbedingt im Extemporieren zu liegen. Keinesfalls darf man den Ausdruck so pressen, wie es z. B. Caspari (Z. f. Kirchengesch. 29, 450 f.) getan hat, der daraus schließt, es habe in Afrika zur Zeit Tertullians keine Hymnendichtung gegeben; es sei lediglich improvisiert worden, und das könne nur minderwertig gewesen sein.

sie das Produkt freier Dichtung war, ist etwa seit der Mitte des 3. Jahrhunderts auf das schwerste durch eine kurzsichtige Reaktion geschädigt, ja vernichtet worden, die alle neueren Hymnen unterdrückte und nur die aus den kanonischen Schriften des Alten und Neuen Testaments geschöpften Lieder gelten lassen wollte.[1]) Die Veranlassung dazu haben wir in der reichen Hymnendichtung der Häretiker zu suchen, die anscheinend gerade die Poesie als ein vorzügliches Propagandamittel angesehen und benutzt haben. In der Wahl der Rhythmen und Melodien sind sie dabei offensichtlich sehr weitherzig gewesen, wie uns das später von Areios z. B. einwandfrei bezeugt ist. Sie dichteten Lieder ganz in der Art, wie das Volk sie auch sonst sang, und benutzten die Sangeslust der Menge, um ganz unbemerkt so ihre Lehren zu verbreiten.[2]) Leute wie Bardesanes und Areios waren offensichtlich wirkliche Dichter, deren Lieder die Zuhörer ohne weiteres mitrissen. Von den Hymnen der Häretiker wird noch zu sprechen sein. Die orthodoxen Kreise empfanden diese Hymnodik als zu modern, zu weltlich und wollten die Vergiftung des Volkes mit dem häretischen Geiste ein für allemal dadurch verhindern, daß sie für ihre Kreise grundsätzlich alle außerbiblischen Hymnen untersagten. Bedauerlicherweise hat sich dieser sogenannte Biblizismus in der Hymnodik eine Zeitlang gehalten, bis er an seiner eigenen Beschränktheit, seinem mangelnden Verständnis der Volkspsyche und vor allem an den großen Erfolgen der Heterodoxen zugrunde ging. Und das hat genügt, um die Hymnodik der ersten Jahrhunderte fast restlos untergehen zu lassen. Erhalten hat sich, soweit wir sehen, nur, was ein buchmäßiges Dasein führte, wie der Hymnus des Klemens, und was in der Liturgie bereits einen so festen Platz besaß wie der Morgen- und Abendhymnus der Apostolischen Konstitutionen und das zuletzt genannte Abendlied, daß es sozusagen als

[1]) Für die Frage des sog. Biblizismus sei kurz auf Casparis Aufsätze in dem genannten Bande der Z. f. Kirchengesch. verwiesen. Das Konzil von Laodikeia (etwa 360) bestimmte can. 59 (Bruns, Canones apost. et concil. I 1839, 79): *ὅτι οὐ δεῖ ἰδιωτικοὺς ψαλμοὺς λέγεσθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ οὐδὲ ἀκανόνιστα βιβλία ἀλλὰ μόνα τὰ κανονικὰ τῆς καινῆς καὶ παλαιᾶς διαθήκης.* Noch die 4. Synode von Toledo (a. 633) mußte die außerbiblischen Hymnen in Schutz nehmen und ihre Bekämpfung untersagen, can. 13 (Bruns I 227). Um die Niederringung des Biblizismus haben Basileios und Ambrosius das größte Verdienst.

[2]) Bekannt ist ja die Nachricht über Areios bei Philost. h. e. II 2 p. 13,6 Bidez *τὸν Ἄρειον ἀποπηδήσαντα τῆς ἐκκλησίας φησὶ ᾄσματά τε ναυτικὰ καὶ ἐπιμύλια καὶ ὁδοιπορικὰ γράψαι καὶ τοιαῦθ' ἕτερα συντιθέντα εἰς μελῳδίας ἐντεῖναι, ἃς ἐνόμιζεν, ἑκάστοις ἁρμόζειν, διὰ τῆς ἐν ταῖς μελῳδίαις ἡδονῆς ἐκκλέπτων πρὸς τὴν οἰκείαν ἀσέβειαν τοὺς ἀμαθεστέρους τῶν ἀνθρώπων.* Vgl. Socrat. h. e. I 9, 16 ed. Hussey I Oxford 1853,64. Über die *σωτάδια ᾄσματα* des Areios s. P. Maas, Byzant. Zeitschrift 18, 511 ff.

kanonisch empfunden wurde und nicht mehr verdrängt werden konnte. Bezeichnenderweise sind die zuletzt genannten Hymnen unter den Cantica, den alt- und neutestamentlichen Liedern überliefert.[1])

Die Verwendung des Hymnus kann sehr mannigfach sein. Sein eigentliches Element ist, wie gesagt, der Gottesdienst. Dort werden vornehmlich die Gefühle wachgerufen, die zum hymnodischen Ausdruck drängen. Es ist die Gemeinde als ein einziges Ganzes, die der Gottheit ihre Huldigung darbringt. Das Bewußtsein des Einzelnen tritt dagegen zurück. Das gibt den Kultliedern ihr besonderes Ethos. Im frühen Christentum, in dem das Gemeinschaftsbewußtsein so außerordentlich stark war, hat das kultische Gemeindelied ohne Zweifel eine große Rolle gespielt. Christus und seine Kirche bilden ein σῶμα; dem einen Christus, der einen Gemeinde entspricht folgerichtig auch ein Hymnus. Dieser Gedanke, daß das gemeinsame Loblied Gott am wohlgefälligsten ist, war fraglos den Christen sehr geläufig.[2]) Natürlich war aber ihre Hymnodik nicht auf die kultischen Gelegenheiten beschränkt. Wo und wie immer sie zusammenkamen, ertönte Gottes Preis.[3]) Und auch den Einzelnen drängte es, seiner nie erkaltenden Freude über das erworbene Heil, seinem Danke für Gottes Gnade und Christi Erlösung, die jeder an sich selbst erfahren hatte und immer neu zu erfahren meinte, jubelnden Ausdruck zu verleihen. Nicht nur das Opfer der Gemeinde, sondern auch das des Einzelnen besteht im Lobpreis Gottes,

---

[1]) Über die Überlieferung und Verbreitung dieser Hymnen s. Mearns, Canticles, Cambridge 1914, 15; 20. 24. 25; 8. 16. 27.

[2]) Eph. 5, 23 ff. dazu etwa II. Clem. 14, 2. Rom., 15, 6 *ἵνα ὁμοῦ ὑμαδὸν ἐν ἑνὶ στόματι δοξάζητε τὸν θεὸν καὶ πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν I. Χρ.* Dazu I Cor. 1, 10 *ἵνα τὸ αὐτὸ λέγητε πάντες καὶ μὴ ᾖ ἐν ὑμῖν σχίσματα* Das geht auf den Gottesdienst der einmütig versammelten Gemeinde, s. Bousset, Jesus der Herr, 1915, 36, 1. Der Gedanke, daß Gott in Einmütigkeit der Gemeinde mit einer Stimme zu preisen sei, tritt besonders stark bei Ignatios hervor, Rom. 2, 2, Eph. 4, 1. 2, s. oben S. 19. Der Preis *φωνῇ μιᾷ*, die *ὁμόνοια* und *συμφωνία* ist ein Lieblingsgedanke des Ignatios. Ihm verkörpert das die Einheit der Kirche (Philad. 3, 2) und die feste Zusammengehörigkeit mit dem einen Christus; vgl. Magn. 7, daraus u. a.: *ἐπὶ τὸ αὐτὸ μία προσευχή, μία δέησις, εἷς νοῦς, μία ἐλπὶς ἐν ἀγάπῃ, ἐν τῇ χαρᾷ τῇ ἀμώμῳ.* Der Hymnus ist hier nicht eigens genannt, darf aber nach den Stellen im Römer- und Epheserbriefe ohne weiteres hinzugenommen werden. — Vgl. auch das *ὁμοθυμαδὸν ἦραν φωνήν* der Gemeinde zu Jerusalem, Act. 4, 24 (s. oben S. 36,1.) und das *φωνῇ μεγάλῃ* der gemeinschaftlich Lobpreisenden Apc. 5, 12 (5, 13 *πάντα ἤκουσα λέγοντας*). 7, 10. 19, 1. Im Kommentar zu Klemens wird auf diese Frage noch einmal zurückzukommen sein. — Über die Art des Vortrags beim Gemeindegesang später.

[3]) Natürlich auch bei den Agapen, s. oben S. 24, 1. 25,1, und sonst beim Mahle. Hier wäre noch nachzutragen Cyprian. Donat. 16 p. 16, 9 Hartel sonet psalmos convivium sobrium . . . prolectet aures religiosa mulcedo.

sein ganzes Leben ist ein Hymnus auf Gott. So ist von Anfang an neben dem liturgischen Gemeindelied der individuelle Hymnus einhergegangen,[1]) und er hat vermutlich eine weit reichere Entwicklung gehabt als der liturgische. Wir können uns also die Bedeutung des Hymnus gerade für die Jugendzeit des Christentums nicht stark genug vorstellen und sind berechtigt, mit einem sehr großen Liederreichtum zu rechnen, von dem freilich die kümmerlichen Überreste uns kaum noch etwas verraten.

Am Hymnus läßt sich vortrefflich eine interessante innere Entwicklung der jungen Kirche beobachten. Es ist eine bekannte Tatsache, daß in der urchristlichen Gemeinde Christus als Adressat der Gebete völlig hinter den Vater zurücktritt. Das Gebet im 4. Kapitel der Apostelgeschichte, das von Klemens von Rom (I. Cor. 59 ff.) überlieferte Gebet, das, wenn es nicht von vornherein Gemeindegebet gewesen, so doch durchaus in der Art eines solchen gehalten ist, die verschiedenen unverkennbar

---

[1]) Die bereits sporadisch gegebenen Belege für individuellen Hymnus will ich nicht wiederholen. Es sei nur Einiges herausgehoben: individuelle Hymnen sind die Lieder aus dem Anfang des Lukasevangeliums, das Loblied des Paulus und Silas im Gefängnis zu Lystra (Act. 16, 25); auf Hymnen im Privatleben weist Jac. 5, 13 *κακοπαθεῖ τις ἐν ὑμῖν; προσευχέσθω· εὐθυμεῖ τις; ψαλλέτω·* Daß der wahre Christ nicht aufhören solle, Gott zu preisen, auch in seinem Privatleben, betont Klemens gern, s. z. B. die schon früher zitierte Stelle strom. VII 7 p. 37, 2 *ἅπας δὲ ὁ βίος αὐτοῦ πανήγυρις ἁγία. αὐτίκα θυσίαι μὲν αὐτῷ εὐχαί τε καὶ αἶνοι καὶ αἱ πρὸ τῆς ἑστιάσεως ἐντεύξεις τῶν γραφῶν, ψαλμοὶ δὲ καὶ ὕμνοι παρὰ τὴν ἑστίασιν πρό τε τῆς κοίτης κτλ. διὰ τούτων ἑαυτὸν ἑνοποιεῖ τῷ „θείῳ χορῷ“.* s. noch ebd. p. 27, 27 *πάντα τοίνυν τὸν βίον ἑορτὴν ἄγοντες . . . γεωργοῦμεν αἰνοῦντες, πλέομεν ὑμνοῦντες.* Der individuelle Hymnus gehört zum Requisit der Martyrerakten. Statt der einzelnen Belege sei auf Euseb. h. e. VIII 9, 5 verwiesen: *ψάλλειν καὶ ὕμνους καὶ εὐχαριστίας εἰς τὸν τῶν ὅλων θεὸν μέχρις αὐτῆς ἐσχάτης ἀναπέμπειν ἀναπνοῆς.* Daß die Martyrer im Gefängnis Hymnen singen, ist gleichfalls typisch, s. z. B. acta Pionii 11, 18 (Knopf, Ausgew. Märtyrerakten 1901, 66. 72). Hierhin gehört schon der Lobgesang des Paulus und Silas. — Die apokryphe und häretische Literatur bietet auch für die individuellen Hymnen zahlreiche Belege.

Im Anschluß hieran sei erwähnt, daß bereits um das Jahr 200 das Lied auf die Martyrer existiert: Tertull. Scorp. 7 p. 159, 5 R.—W. Sophia in exitibus cantatur hymnis (zugrunde liegt Prov. 1, 20 *σοφία ἐν ἐξόδοις ὑμνεῖται*), cantatur enim et exitus martyrum. Euseb. h. e. VI 5, 1 heißt es von der Martyrin Potamiaina († 203): *περὶ ἧς πολὺς ὁ λόγος εἰς ἔτι νῦν παρὰ τοῖς ἐπιχωρίοις ᾄδεται.* cantatur exitus kann geschehen sein nach der Weise der Makkabäerbücher und mit Anlehnung an sie. Diese semitische Art der Hymnodik dürfen wir vielleicht wegen der Parallele mit der Sophia annehmen, deren Hymnus, wo wir ihm begegnen, z. B. auch in der Pistis Sophia, immer in diesem Gewande erscheint. Ob wir bei der Potamiaina an wirkliche Hymnen zu denken haben, ob vielmehr das *ᾄδεται* nicht bildlich zu verstehen ist? Lag vielleicht eine epische Erzählung vor? Diese beiden Stellen hat soeben Dölger behandelt, Sol Salutis 92.

liturgischen eucharistischen Gebete der Didache (9—10), Justins Darlegung des Gottesdienstes und vieles andere mehr bezeugt uns unzweifelhaft, daß das Gemeindegebet an Gott Vater gerichtet wird. Den Grund erkennen wir einmal an den erhaltenen Gebeten selbst: es sind leichter oder stärker überarbeitete jüdische Synagogalgebete.[1]) Das Christentum ist also zunächst vom Gottesdienst der Synagoge festgehalten worden, eine sehr auffällige Erscheinung, wenn man bedenkt, wie Christus im Vordergrund der Gedanken seiner Gemeinde und im Brennpunkt des Kultus gestanden hat. Nichts kann uns die Zähigkeit des jüdischen Elementes besser illustrieren. Den anderen Grund lernen wir durch eine Polemik des Origenes kennen, der in seiner Schrift über das Gebet die an den Sohn gerichteten Gebete verpönt, da sie mit der Willensäußerung Jesu, der nur zum Vater im Himmel gebetet wissen wollte, nicht übereinstimmten.[2]) Für Origenes gibt es nur ein Gebet an den Vater durch Jesus als Hohenpriester und Fürsprecher oder in seinem Namen. Diese Vermittlung Jesu stellt einen Ausweg aus der durch die jüdische Tradition gegebenen Gebundenheit dar, den wir seit Paulus durch die ganze urchristliche Literatur verfolgen können.[3]) Mit wenigen Ausnahmen durchzieht diese Art des Betens auch die Doxologien,[4]) die liturgischen wie die literarischen.

Aber dabei können unmöglich die Christen sich befriedigt haben. *οἱ ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου* ist eine geläufige Formel für die

---

[1]) Die Frage ist schon mehrfach gestreift worden, s. oben S. 3, 1. 36, 1, vgl. 30, 1. Den ganzen Komplex der hier zur Erörterung kommenden Fragen hat zuerst v. d. Goltz, Gebet 128 ff., bes. 134 ff. behandelt. Nach ihm hat die Zusammenhänge erneut Bousset offengelegt, Kyrios Christos 285 ff., vgl. dazu Bousset, Jesus der Herr, 1915, 93. In Kürze sind diese Erkenntnisse von Heiler, Gebet 465 ff. wiederholt.

[2]) de orat. 15 p. 333, 26 K; 16, 1 p. 336, 5. Seine Polemik beweist, daß ein Gebet an Christus allein zu seiner Zeit nicht ungewöhnlich gewesen sein kann. Der Brauch war umstritten.

[3]) Belege kann ich hier nicht geben, s. etwa v. d. Goltz, 124. 125, Bousset Kyrios Christos 285 f., Schermann, Die allgemeine Kirchenordnung II 465.

[4]) Für die verschiedenen Formen der Doxologie und deren Alter sei auf die oben S. 34, 1 angegebene Literatur verwiesen. Die normale Form der ältesten Doxologie enthält das *τῷ πατρὶ διὰ I. Χρ.*, seltener *σὺν αὐτῷ* oder *μετ' αὐτοῦ* (vgl. die eigenartige Mischformel martyr. Polyc. 14, 3 *σὲ δοξάζω διὰ . . . I. Χρ. . . .*, *δι' οὗ σοὶ σὺν αὐτῷ καὶ πνεύματι ἁγίῳ ἡ δόξα κτλ.*). Ausnahmen, also Doxologien auf Christus allein, sind sehr spärlich. Bestimmt an Christus gerichtet ist nur II. Petr. 3, 18, vielleicht auch II. Tim. 4, 18. Sonst sei genannt martyr. Polyc. 21, acta Pauli et Theclae 42, protevgl. Jacobi 25, 2. S. noch Bousset 286, 3.

Gläubigen.[1]) Dieses Anrufen des Namens Jesu ist also etwas für die Christen Charakteristisches gewesen, auch sicherlich für ihren Kult. „Das Wort Christi soll reichlich unter Euch wohnen, in aller Weisheit sollt Ihr einander lehren und vermahnen, mit Psalmen, Hymnen und geistgegebenen Liedern sollt Ihr Gott inDankbarkeit und von Herzen singen, und alles, was Ihr tut in Wort oder Werk, geschehe unter Anrufung des Namens des Herrn Jesu, und dankt Gott und dem Vater durch ihn."[2]) Bei dieser Mahnung des Paulus ist zweifellos an das gottesdienstliche Leben der Christen gedacht. Wie ist nun dieses Anrufen des Namens Jesu betätigt worden? Sicherlich ist Christus Objekt des Privatgebetes gewesen. Man braucht nur daran zu erinnern, daß Paulus in seiner Krankheit dreimal den *κύριος* um Erlösung gebeten hat.[3]) In mancherlei kurzen Ausrufen und Stoßgebeten zu Jesus werden die Christen in und außer dem Gottesdienst ihrem Enthusiasmus Ausdruck gegeben haben.[4]) In dem bekannten Maranatha „unser Herr, komme!", meinen wir noch einen solchen Gebetsruf zu besitzen.[5]) „Die eschatologische Stimmung der Urgemeinde, die Sehnsucht

[1]) *οἱ ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν* werden I. Cor. 1, 2 die Christen genannt, s. ferner Rom. 10, 13, II. Tim. 2, 22, Act. 9, 14. 21; 22, 16. S. darüber Bousset 100ff. Auf die Taufe auf den Namen Jesu weist vielleicht I. Cor. 1, 13; 6, 11. Hier wäre also das *ὄνομα κυρίου* bestimmt kultisch verwandt. — Das Wort *Χριστιανοί* begegnet nach Bousset 100, 2 nur dreimal im NT: Act. 11, 26; 26, 28, I. Petr. 4, 16.

[2]) Col. 3, 16 f. ~ Eph. 5, 19 f. In der Deutung dieser für die Geschichte des Hymnus wichtigen, früher besprochenen Stelle pflichte ich durchaus Bousset 102 f., 102, 5, vgl. 146, bei.

[3]) und *κύριος* ist, wenn es sich nicht um atl. Zitate handelt, „so gut wie immer auf Christus zu beziehen", Bousset 102, 2.

[4]) Vor allem lassen die von den offiziellen Schranken ungehemmten apokryphen Apostelakten das Gebet an Christus als zur festen Regel geworden erkennen. Als Beispiel sei herausgegriffen acta Thomae 97: Mygdonia, die sich ihres Mannes erwehren will: „Herr Gott, barmherziger Vater und Erlöser Christus, gib du mir Kraft" usw. Dann im Augenblick höchster Not, als Charîs sie zur Begattung zwingen will: „Ich rufe dich an, Herr Jesu, verlaß mich nicht! denn zu dir habe ich meine Zuflucht genommen" usw.

[5]) Das schwer zu deutende Wort kommt vor I. Cor. 16, 22 und Did. 10, 6 (dort kurz vorher *ἐλθέτω Χάρις*). Apoc. Joh. 22, 20 liegt es höchst wahrscheinlich in griechischer Übersetzung vor: *ἀμήν, ἔρχου κύριε Ἰησοῦ*. Boussets Bedenken, (Jesus der Herr 23, 1) halte ich für unbegründet; freilich würde, wenn wirklich die Übersetzung hier vorliegt, dies gegen seine S. 22 f. versuchte Deutung sprechen, die in Maranatha keine Beziehung auf Jesus, sondern nur eine feierliche jüdische Schwur- und Bekräftigungsformel erblickt. Ich möchte bei der alten Auffassung bleiben, daß in Maranatha ein Gebetsruf vorliegt. Die Didache-Stelle scheint mir das nahe zu legen: *ἐλθέτω Χάρις καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος. ὡσαννὰ τῷ θεῷ Δαυίδ. εἴ τις ἅγιός ἐστιν, ἐρχέσθω· εἴ τις οὐκ ἔστι,*

nach dem Herrn, der kommen soll, brach sich in solchen ekstatischen Rufen gewaltsam Bahn."[1]) Diese können aber häufig bereits die Urform eines Hymnus darstellen. Es ist in der Tat auch leicht verständlich, daß die religiöse Hochspannung, die sich um das *ὄνομα Ἰησοῦ* entwickelte, am ehesten ihren Ausdruck in gehobener Sprache, im Hymnus fand. Das offizielle Gebet hatte seine Form, von der man nicht loskam: Christus selbst hatte sie sanktioniert. Aber nichts hinderte, ihm, dem *σωτήρ*, dem Haupt seiner Gemeinde, der mit seiner Gnadenfülle jedem Einzelnen zum tiefen Erlebnis geworden, der einem jeden in der Gesamtheit der Gemeinde „mit seiner Kraft in einer den Atem raubenden Greifbarkeit und Gewißheit unmittelbar gegenwärtig" war, mit Lobpreis und Dank zu huldigen. Mag die Form zunächst gewesen sein wie sie will, wir haben Grund anzunehmen, daß der Hymnus auf Christus bis an die Urgemeinde herangeht. Und das im Christentum wirksame ekstatische Element wird darauf von vornherein bestimmenden Einfluß ausgeübt haben. So hat auch überhaupt durch Christus, den Mittelpunkt des Kultus, auf den die Gläubigen mit einer alles Sinnen und Denken beherrschenden Glut der Empfindung sich hinwandten, der Hymnus eine Stelle im christlichen Gottesdienst erhalten, die über die Stellung des religiösen Liedes im Kultus der Synagoge weit hinausging. Und vom Hymnus aus ist die Rede an Christus dann weiter fortgeschritten und

---

μετανοείτω.] *μαραναθά. ἀμήν.* Das ist ein eschatologisches Gebet, das durch den Ruf: „Unser Herr, komme!" gekrönt wird. Selbst wenn Maranatha ursprünglich wirklich eine Fluchformel ist, kann diese doch christologisch umgebogen sein. Das Kommen des Herrn faßt der Christ eben ganz anders auf als es das jüdische Wort ursprünglich wollte. Für die Feinde Christi (I. Cor. 16, 22 *εἴ τις οὐ φιλεῖ τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν*) bleibt auch die ursprüngliche Fluchbedeutung. Denn während für die Christen die Erfüllung des eschatologischen Sehnsuchtsrufes höchste Seligkeit ist, bedeutet sie für die anderen das Verderben. So werden sich die beiden Stellen, in der Didache und im Korintherbrief, wohl vereinigen lassen, und sie stimmen auch zu der Verwendung am Schluß der Apokalypse. Ich pflichte im übrigen der umsichtigen Darlegung Dölgers, Sol Salutis 150 ff. durchaus bei. Der Versuch von Cl. Hommel ZntW 15, 317 ff., Maranatha statt „unser Herr, komme" zu interpretieren als „unser Herr ist das Zeichen", scheint mir, soweit ich darüber urteilen kann, nicht gelungen.

[1]) Bousset, Kyrios Christos 103. Ein solcher Ruf scheint schon *κύριος Ἰησοῦς* gewesen zu sein. Nach I. Cor. 12, 1—3 muß man annehmen, daß die Verzückten ihn ausstießen. Interessant ist es, neben I. Cor. 12, 3: *οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν· κύριος Ἰησοῦς, εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ* Mt. 7, 21 zu halten: *οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι· κύριε, κύριε, εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.* Bousset 103, 5 hält das Logion für bereits liturgisch stilisiert, da der Ausspruch nur Sinn haben könne, wenn an eine gottesdienstliche Anrufung des „Herrn" im Kulte gedacht sei. Das ist sehr beachtenswert.

hat auf das Gebet übergegriffen. Je weiter die Entfernung vom Judentum wurde, je mehr sich der unmittelbare Eindruck der Lehre Jesu über das Gebet verflüchtigte, um so stärker konnte der κύριος auch äußerlich, im Gebet der Gläubigen in den Vordergrund treten.

Daß wir mit dieser Annahme von Stellung und Bedeutung des Hymnus auf Christus Recht haben, läßt sich leicht beweisen. Denn die Geschichte des frühchristlichen Hymnus, soweit er nicht die von der Synagoge beeinflußten Partien des Kultus betrifft, ist beinahe eine Geschichte des Hymnus auf Christus. Wie die für den Hymnus so wichtige Stelle des Kolosserbriefes mit der Anrufung Jesu zusammenhängt, ist soeben noch gezeigt worden. Interessant ist, daß die späteren Handschriften[1]) das ᾄδοντες τῷ θεῷ von Col. 3, 16 in ein ᾄδοντες τῷ Χριστῷ verwandeln. Christus als Gegenstand hymnodischer Rede finden wir, gleichgültig, wie wir die Stelle auffassen, I. Tim. 3, 16. Vor allem liegen solche Hymnen aber in den früher besprochenen Liedern der Johannesapokalypse vor, den offenbar gottesdienstlich empfundenen Gesängen auf das Lamm, deren Charakter durch die Benennung als ᾠδὴ καινή deutlich gekennzeichnet wird. Wir dürfen mit ziemlicher Sicherheit annehmen, daß diese Lieder liturgische Hymnen der christlichen Gemeinde widerspiegeln, eine für die Geschichte des Hymnus überhaupt wie für die des Hymnus auf Christus außerordentlich wichtige Erkenntnis.[2])

---

[1]) KL cop. Chrys. Theodoret. Die Wiederholung der Kolosserstelle Eph. 5, 19 hat statt ᾄδοντες τῷ θεῷ ᾄδοντες καὶ ψάλλοντες τῷ κυρίῳ. Es ist aber wegen des folgenden — εὐχαριστοῦντες . . . ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν I. Χρ. τῷ θεῷ καὶ πατρί —, das den Inhalt des Gesanges angibt, auf den Vater zu beziehen, obgleich in den nächsten Worten mit κύριος Jesus gemeint ist.

[2]) S. oben S. 17. Bousset, Kyrios Christos 287 sucht den Eindruck der von ihm selbst unterstrichenen Tatsache, daß die Zustände im Himmel einen irdischen Gottesdienst voraussetzen, und daß die Lieder Anklänge an die Liturgie aufweisen, mit der Bemerkung abzuschwächen, die Hymnen der Apokalypse griffen der Entwicklung weit voraus. Ich denke, wir haben zu dieser Beschränkung keinen zwingenden Anlaß. Man kann sich auch dieses Vorweggreifen schwer vorstellen. Entweder liegt liturgischer Charakter vor oder nicht. Wenn ja, dann kommen wir auch um den Schluß nicht herum, daß in den gottesdienstlichen Liedern, die den Hymnen der Apokalypse vorausliegen müssen, Christi Lobpreis gesungen worden ist. — Deutlicher als alles weist das ᾠδὴ καινή (5, 9, vgl. 14, 3) darauf hin, daß die Szenen im Himmel nichts sind als eine Projektion des irdischen Gottesdienstes. Denn eine ᾠδὴ καινή sollte es im Himmel nicht geben. Das ist von der Erde genommen. Man muß übrigens bemerken, daß ᾠδὴ καινή ein Zitat ist nach Ps. 143, 9; vgl. 32, 3; 39, 4; 95, 1 ᾆσμα καινόν, Jes. 42, 10 ὕμνος καινός. Dieses ᾆσμα καινόν begegnet in übertragener Bedeutung bei Clem. Al. protr. 1 p. 7,26 St. τοῦτό ἐστι τὸ ᾆσμα τὸ καινόν, ἡ ἐπιφάνεια ἡ νῦν ἐκλάμψασα ἐν ἡμῖν τοῦ ἐν ἀρχῇ ὄντος καὶ προόντος λόγου.

Dann kommt bei Plinius die berühmte Zusammenfassung des christlichen Kultus in Bithynien mit den Worten carmen Christo quasi deo dicere secum invicem, dann der Preis auf Christus in den feierlichen Deklamationen des Meliton und Eirenaios und das *Ἰησοῦς Χριστὸς ᾄδεται* des Ignatios.[1]) Auch die Psalmen werden in der Sphäre des Gemeindekultus christologisch umgedeutet und in den Dienst der Hymnodik *εἰς Χριστόν* gestellt.[2]) Der in den Himmel aufgenommene Polykarp lobsingt außer dem Vater auch dem Sohne.[3]) Origenes erkennt neben den Hymnen auf den Vater solche auf den Logos an. Das Abendlied *φῶς ἱλαρόν* ist zum größten Teile ein Hymnus auf Christus, das Licht

Also Christus und seine Erscheinung ist das *ᾄσμα καινόν*. Vgl. noch ebd. p. 6,26 *τί δὴ οὖν τὸ ὄργανον, ὁ τοῦ θεοῦ λόγος, ὁ κύριος καὶ τὸ ᾄσμα τὸ καινὸν βούλεται;* dann kommen als Antwort Christi Heilstaten: *ὀφθαλμοὺς ἀναπετάσαι τυφλῶν* usw.; p. 7,3 spricht Kl. vom *ᾄσμα τὸ σωτήριον*, das zwar *καινόν*, aber nicht wie ein Haus etwa neu entstanden sei, „*πρὸ ἑωσφόρου*“ *γὰρ ἦν καὶ „ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος“ κτλ. παλαιὰ δὲ ἡ πλάνη, καινὸν δὲ ἀλήθεια φαίνεται·* 7,15 *ὅτι δὲ νῦν ὄνομα ἔλαβεν τὸ πάλαι καθωσιωμένον (καὶ τῆς) δυνάμεως ἄξιον, ὁ Χριστός, καινὸν ᾄσμά μοι κέκληται.*

[1]) Eph. 4,1. Verwiesen sei noch auf Eph. 2,3 *πρέπον οὖν ὑμᾶς ἐστιν κατὰ πάντα τρόπον δοξάζειν Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν δοξάσαντα ὑμᾶς.* Die Praxis des Ignatios ist zwiespältig. Auf die genannte Stelle Eph. 4,1 folgt sogleich: *ᾄδητε ἐν φωνῇ μιᾷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τῷ πατρί.* Wie Christus hinter den Vater vollständig zurücktreten kann, zeigt sich, beiläufig bemerkt, ganz auffällig einmal im martyr. Ignat. Vatic. 8,4 p. 236,7 Funk: *ἐγὼ γὰρ Χριστιανός εἰμι — προσκυνῶ τὸν ἀληθινὸν θεόν, τὸν πατέρα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὸν φωτίσαντά με φῶς γνώσεως, τὸν ἀνοίξαντά μου τοὺς ὀφθαλμοὺς εἰς κατανόησιν τῶν θαυμασίων αὐτοῦ. αὐτὸν γὰρ τιμῶ καὶ σέβω· αὐτὸς γὰρ θεός ἐστι καὶ κύριος βασιλεύς, ὁ μακάριος καὶ μόνος δυνάστης* Dieses nahezu völlige Beiseiteschieben Christi, das sich zum Teil wohl aus der Absicht, dem Polytheismus der Heiden den christlichen Monotheismus gegenüberzustellen, erklärt, ist für einen, der sich ausdrücklich *Χριστιανός* nennt, auffallend. Die Christen Bithyniens hatten offensichtlich ganz anders ausgesagt. — Daß neben dem Hymnus auf Christus der auf den Vater weitergeht, ist selbstverständlich. Als Beleg für diese Art sei nebenbei noch erwähnt Justin. dial. 74 *ὡς τῷ θεῷ καὶ πατρὶ τῶν ὅλων ᾄδοντας καὶ ψάλλοντας τοὺς ἀπὸ πάσης τῆς γῆς γνόντας τὸ σωτήριον τοῦτο μυστήριον, τουτέστι τὸ πάθος τοῦ Χριστοῦ κτλ.*

[2]) Als Beweis greife ich heraus Justin. dial. 63 (Ps. 109, 3. 4 und Ps. 144), 74 (Ps. 95 von v. 10 ab) f. aber auch noch dial. 75 ff., wo atl. Schriften, nicht nur der Psalm auf Christus gedeutet werden. Weitere Beispiele für die christologische Ausdeutung der Psalmen etwa bei Tert. adv. Prax. 11 p. 244 Kroymann. Diese Ausdeutung der Psalmen ist wohl mit ein Hauptgrund für die oben S. 35 erwähnte Richtung, welche die bezeugten Hymnen zur Anbetung Gottes und seines Sohnes einfach als umgedeutete Psalmen ansprechen wollte.

[3]) martyr. Polyc. 19, 2 *δοξάζει τὸν θεὸν καὶ πατέρα παντοκρατορα καὶ εὐλογεῖ τὸν κύριον ἡμῶν I. Χρ.* Die weiteren Belege für die einzelnen Autoren sind früher gegeben worden.

und Leben; der Morgenhymnus des 7. Buches der Apostolischen Konstitutionen (47) ist am Ende aus einem Hymnus auf den Vater zu einem solchen auf den Sohn umgebogen. Christi Preis erschallt allenthalben, und in den Hymnen wird Christus immer schärfer als Gott hervorgetreten sein, immer mehr den Vater zurückgedrängt haben. Da hat Paul von Samosata, der radikalste Leugner der Gottheit Christi, die „neueren", von „neueren Verfassern" herrührenden Christushymnen aus der Kirche entfernt, denn mit ihnen war offensichtlich die Göttlichkeit Jesu, auch wenn sie nicht ausdrücklich verherrlicht wurde, im Bewußtsein des Volkes von selbst betont.[1]) Die reiche Hymnodik auf Christus, die wir aus den verstreuten Belegen erschließen können, hat also ihre lange Geschichte. Und so verstehen wir den Autor des Kleinen Labyrinths, wenn er stolz ausruft: „Wie viele Psalmen und Oden sind nicht seit Anbeginn von den Gläubigen geschrieben worden, die den Logos Gottes, Christus preisen, indem sie ihn Gott nennen." Es ist charakteristisch für die besondere Stellung des Hymnus, daß man beim Suchen nach Beweisen für die Gottheit Jesu gerade auf die Lieder verfiel. Der Hymnus wird in der Tat auch der vornehmliche Träger dieser Idee gewesen sein. In den Liedern wurde Christus außerdem natürlich als der Heilsträger gepriesen, sein Tod, seine Auferstehung und Verklärung wurden gefeiert, seine Wiederkunft wurde mit sehnsüchtiger Freude ausgemalt.[2]) Von diesem reichen Schatze sind uns nur kümmerliche Reste erhalten. Aus ihnen ragt ein Gesang auf Christus hervor, der uns, so sehr er offensichtlich der individuelle Ausdruck seines Verfassers ist, für sehr viel Verlorenes Ersatz sein muß, der Hymnus des Klemens auf Christus, den Pädagogen.[3])

---

[1]) S. Bousset, Kyrios Christos 302. Die Maßnahme des Bischofs ist oft falsch gedeutet worden, vgl. z. B. Caspari Z. f. Kirchengesch. 29, 448 f. Die Schuld trägt wohl zum Teil die Unklarheit der Klageschrift der Synode.

[2]) Einen guten Begriff vom Inhalt der christologischen Hymnen gibt die *ᾠδὴ καινή* apoc. Joh. 5, 9.

[3]) Sehr interessant ist es, die Hymnen *εἰς Χριστόν* weiter zu verfolgen. Das kann hier leider nicht geschehen. Erwähnt sei nur, daß später Synesios sich rühmt, als erster ein Lied auf Christus mit Kitharabegleitung verfaßt und komponiert zu haben, VII 1 *πρῶτος νόμον εὑρόμαν ἐπὶ σοὶ . . . Ἰησοῦ . . . νεοπαγέσιν ἁρμογαῖς κρέξαι κιθάρας μίτους* (vgl. VIII 1). Die Erklärung liegt darin, daß Synesios bewußt nach der hellenischen hohen Lyrik gegriffen hat, um ihr eine christliche zur Seite zu stellen, während man bis dahin nur die von der Umwelt gegebenen Dichtungsarten verwandt hatte, ohne klassizistische Tendenz, von der ja in der Tat auch Klemens frei ist. Gleichwohl war selbst darin Synesios nicht der erste, wie Gregor von Nazianz zeigt. Man ist sofort an Horazens Ruhmestitel erinnert. S. u. a. v. Wilamowitz-Moellendorff, SB. Berl. Ak. 1907, 280.

Vorlesungen.

Theologische Fakultät.

Dr. Alfons Schulz, o. Professor.

1. Erklärung der Samuel-Bücher: Montag bis Mittwoch von 11 bis 12 Uhr.
2. Einführung in das Buch Job: Donnerstag von 11 bis 12 Uhr.
3. Hebräisch I: Dienstag und Freitag von 2 bis 3 Uhr.
4. Im Alttestamentlichen Seminar: Die Gnostiker und das Alte Testament (in Verbindung mit Prof. Kroll): Freitag von 5 bis 7 Uhr.

Dr. Bernhard Poschmann, o. Professor.

1. Dogmatik III: Erlösungslehre: Dienstag bis Freitag von 8 bis 9 Uhr.
2. Dogmatische Übungen: Freitag von 11 bis 12 Uhr.
3. Apologetik III, zweistündig in noch zu bestimmenden Stunden.

Dr. Alfons Steinmann, o. Professor.

1. Erklärung des Johannesevangeliums: Donnerstag bis Sonnabend von 10 bis 11 Uhr.
2. Sittenbilder aus den urchristlichen Gemeinden, einstündig in noch zu bestimmender Stunde.
3. Übungen: a) Über die Dämonischen, Fortsetzung: Montag von 4 bis 5 Uhr.
   b) Repetitorium: Montag von 5 bis 6 Uhr.

Dr. Paul Jedzink, o. Professor.

1. Moraltheologie IV: Dienstag, Mittwoch, Freitag, Sonnabend von 9 bis 10 Uhr.
2. Restitutionslehre: Montag von 8 bis 9 Uhr.
3. Übungen: Dienstag von 5 bis 6 Uhr.

Dr. Johannes Kißling, o. Professor.

1. Kirchengeschichte III: Montag, Dienstag, Mittwoch von 10 bis 11 Uhr, Sonnabend von 8 bis 9 Uhr.
2. Kirchenrecht II: Montag und Donnerstag von 9 bis 10 Uhr.

Domherr Dr. Julius Marquardt, o. Honorarprofessor.

Wird nicht lesen.

Professor Dr. Bernhard Gigalski, Privatdozent.

1. Kirche und Priestertum im apostolischen Zeitalter, mit besonderer Berücksichtigung der Pastoralbriefe des hl. Paulus: Montag und Freitag von 5 bis 6 Uhr.
2. Patrologie (die Apologeten): Sonnabend von 11 bis 12 Uhr.

Dr. med. Arthur Menzel.

Vorlesungen aus dem theologisch-medizinischen Grenzgebiet. Zeit nach Vereinbarung, voraussichtlich Freitag von 4 bis 5 Uhr.

Philosophische Fakultät.

Dr. Franz Niedenzu, o. Professor, Geh. Reg.-Rat.

1. Spezielle Botanik: Mittwoch und Donnerstag von 8 bis 9 Uhr.
2. Botanische Ausflüge: Mittwoch nachmittags nach Verabredung.
3. Ausgewählte Kapitel aus der Experimentalphysik und Chemie: Dienstag, Freitag und Sonnabend von 8 bis 9 Uhr.

Dr. Victor Röhrich, o. Professor, Geh. Reg.-Rat.

1. Ermländische Geschichte: Dienstag und Donnerstag von 9 bis 10 Uhr.
2. Geschichte der deutschen Literatur im 19. Jahrhundert: Montag und Mittwoch von 9 bis 10 Uhr.
3. Paläographische Übungen: Freitag von 9 bis 10 Uhr.

Dr. Wladislaus Switalski, o. Professor.

1. Metaphysik: Montag, Dienstag, Donnerstag und Freitag von 10 bis 11 Uhr.
2. Geschichte der Philosophie im Umriß (Altertum II und Mittelalter): Mittwoch von 10 bis 11 Uhr.
3. Philosophische Übungen (Thom. Aqu. Summa c. gent.): Sonnabend von 10 bis 11 Uhr.
4. Pädagogik II (Unterrichtslehre für Fortgeschrittene): zweistündig.

Dr. Joseph Kroll, o. Professor.

1. Geschichte der griechischen Religion: Dienstag und Mittwoch von 11 bis 12 Uhr.
2. Geschichte der griechischen Plastik, mit Lichtbildern: Donnerstag von 6 bis 7 Uhr.
3. Kursorische Lektüre apokrypher Evangelien und Apostelakten: Dienstag von 5 bis 7 Uhr.
4. Interpretation gnostischer Quellen, in Verbindung mit Prof. Schulz (im Alttestamentlichen Seminar): Freitag von 5 bis 7 Uhr.

Prof. Martin Switalski, Geh. Studienrat, Lektor der polnischen Sprache.

1. Maria, von Malczewski: Dienstag von 5 bis 6 Uhr.
2. Polnische Grammatik und Sprechübungen: Montag und Freitag von 5 bis 6 Uhr.

Preisaufgaben.

Für das Jahr 1921 werden die folgenden Aufgaben gestellt:

1. Vom Senat aus der Scheill-Busse-Stiftung:
   „Theologiegeschichtliche Stellung und praktische Bedeutung von Möhlers Symbolik."
2. Von der theologischen Fakultät:
   „Die Hand als Sinnbild im Alten Testament."
3. Von der philosophischen Fakultät:
   „Der Begriff memoria bei Augustinus."

Verwaltungskörper. Wissenschaftliche Anstalten.

Kurator.

Der Oberpräsident der Provinz Ostpreußen.

Rektor und Senat.

Rektor: Geheimer Regierungsrat Professor Dr. Niedenzu (Am Stadtpark 3).

Sprechstunden im Rektorzimmer der Akademie werktäglich von 11 bis 12 Uhr.

Senat: Die ordentlichen Professoren.

Dekan der Theologischen Fakultät.

Professor Dr. Kißling (Berliner Straße 40).

Dekan der Philosophischen Fakultät.

Professor Dr. Switalski (Langgasse 10).

Akademiekasse.

Kassenkuratorium: Der Rektor.
Professor Dr. Schulz.
Professor Dr. Switalski.
Kassenführer: Professor Dr. Gigalski.

Bibliothek der Akademie.

Bibliotheksrat: Der Rektor.
Professor Dr. Switalski.
Professor Dr. Poschmann.
Der Direktor der Staats- und Universitätsbibliothek zu Königsberg Dr. Meyer.
Verwaltung: Dr. phil. Edmund Will.
Geschäftszimmer: Erster Stock.
Geschäftsstunden: Werktäglich von 8 bis 12½ Uhr; Montag, Dienstag, Donnerstag und Freitag von 4 bis 6 Uhr.
Ausleihezeit: Werktäglich von 11 bis 12½ Uhr. (Bestellungen, die bis 9 Uhr früh aufgegeben sind, werden bis 11 Uhr erledigt.)
Lesezimmer: Die Leseräume sind für die Mitglieder des Akademischen Lesevereins zu den satzungsmäßig festgelegten Zeiten geöffnet.

Naturwissenschaftliche Sammlung.

Vorsteher: Geheimer Regierungsrat Professor Dr. Niedenzu.

Archäologische Sammlung.

Vorsteher: Professor Dr. Kroll.

Christliche Kunstsammlung.

Vorsteher: Professor Dr. Kißling.

Botanischer Garten.

Leiter: Geheimer Regierungsrat Professor Dr. Niedenzu.

Münzsammlung.

Vorsteher: Geheimer Regierungsrat Professor Dr. Röhrich.

Kirchengeschichtliches Seminar.

Vorsteher: Professor Dr. Kißling.

Alttestamentliches Seminar.

Vorsteher: Professor Dr. Schulz.

Verzeichnis der Vorlesungen

an der

Akademie zu Braunsberg

im Winter 1921/22.

*

Mit einer Abhandlung
von Professor Dr. Joseph Kroll:

Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandreia.

(Fortsetzung.)

Königsberg i. Pr. 1921
Hartungsche Buchdruckerei.

Bender's Buchhandlung
HANS GRIMME
Form.: Huye's Buchhandlung

Rektor:

Prof. Dr. Niedenzu,

Geh. Reg.-Rat.

Mit der vorliegenden Untersuchung ist die Behandlung des Themas noch längst nicht abgeschlossen. Da mir aber die Programme der Akademie so bald nicht wieder zur Verfügung stehen können, wird die Fortsetzung an anderem Orte gegeben werden müssen. **J. K.**

Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandreia.

Aus der bisherigen Betrachtung hat sich ergeben, eine wie große Bedeutung dem Hymnus im liturgischen[1]) und außerliturgischen Leben der Christen zugekommen ist. Der Hymnus als Ausdruck gehobener religiöser Stimmung mußte bei den Christen der Urzeit, die von so starkem enthusiastischen Schwunge getragen waren,[2]) selbstverständlich heimisch

[1]) Die Bedeutung des Hymnus im Kultus der christlichen Gemeinde hätte ganz anders dargestellt werden können, wenn ich die Untersuchungen von Wetter, Altchristliche Liturgien: Das christliche Mysterium (Forsch. z. Rel. u. Lit. des A. u. N. T., N. F. 13) Göttingen 1921 eher gekannt hätte. Abgesehen vom 7. und 8. Buche der Apostol. Konstitutionen hatte ich bei der Arbeit die Liturgien als Quellen für die Hymnodik außer acht gelassen. Daß in ihnen sehr viel altes Gut steckt, war mir natürlich bekannt, allein es fehlte mir an Kriterien zur Sonderung. Jetzt hat Wetter aus ihnen älteste Bestandteile ausgesondert. Dabei ergibt sich viel Material gerade für die liturgischen Hymnen. Ich muß dafür auf das Buch selbst verweisen. Sie sind dort in langen Auszügen, durch die auch der Stil deutlich wird, abgedruckt. Ein näheres Eingehen auf das Werk, das mir erst kurz vor Abschluß des Manuskripts zugänglich geworden ist, muß ich mir versagen.

[2]) Durch Wetters Untersuchungen hat sich herausgestellt, wie stark in mystischer Schau, in Mit- und Nacherleben der Heilswerke Christi die Elemente des Enthusiasmus mit den verschiedenen Stufen der Erhebung bis zur völligen Ekstase, zum Einswerden mit dem *σωτήρ* gewesen sind. Wir dürfen annehmen, daß dabei dem Hymnus eine besondere Rolle zugefallen ist. Aus der hellenistischen Literatur ist uns bekannt, daß gerade der Hymnus dazu beiträgt, den Mysten in den Zustand der Ekstase zu versetzen und ihn so die Gottheit schauen, die göttlichen Geheimnisse erleben zu lassen. *ἐκ τοῦ σοῦ ὕμνου καὶ ⟨ἐκ⟩ τῆς σῆς εὐλογίας ἐπιπεφώτισταί μου ὁ νοῦς*, heißt es corp. hermet. 13, 21. Die Auffassung dieses Traktates ist sehr interessant. Der Hymnus, der diese Wirkung hat, wird als etwas Feststehendes, von Gott Gegebenes angesehen. Die *δυνάμεις* stimmen ihn im Mysten an. Er ist als eine so reale Größe empfunden, daß der Myste ihn sogar „sehen" kann, ebd. 20: *ἀπὸ ⟨τοῦ⟩ σοῦ Αἰῶνος εὐλογίαν εὗρον καὶ ὃ ζητῶ, Βουλῇ τῇ σῇ ἀναπέπαυμαι. εἶδον Θελήματι τῷ σῷ τὴν εὐλογίαν ταύτην λεγομένην.* Durch Wetter 167 ff. werde ich auf diese Vorstellung von der Kraft des Hymnus aufmerksam. Die Belege, die er S. 169 aus dem 1. Traktat anführt, geben nichts aus, da sie den Hymnus als Danksagung für die bereits erfolgte Offenbarung betreffen. Vielleicht gehört in diese Vorstellung die Bemerkung der Isis in der *Κόρη κόσμου* Stob. ecl. I 44, p. 407,7 W: (nachdem Osiris und ich der Erde die Kultur gebracht hatten), *ἀπηυτόμεθα ὑπὸ τῶν τὸν οὐρανὸν*

sein. Für diese von vornherein stark berechtigte Annahme wurde durch die Sichtung der geringfügigen Reste frühchristlicher Hymnodik der sichere Beweis erbracht. Dieses Reich erschließt sich uns aber erst vollkommen, wenn wir einen Blick in die volkstümliche Literatur jener Zeit tun, die

---

κατοικούντων, ἀλλ' οὐκ ἦν ἀνελθεῖν πρὶν ἐπικαλέσασθαι τὸν μόναρχον, ἵνα δὴ καὶ τῆς θεωρίας ταύτης πλῆρες τὸ περιέχον γένηται αὐτοί τε εὐπαράδεκτον εὐτυχήσωμεν τὴν ἀνάβασιν· χαίρει γὰρ ὕμνοις ὁ θεός. Vor *χαίρει* nimmt Wachsmuth eine Lücke an; ob mit Recht, ist sehr fraglich. Horos bittet darauf seine Mutter: *κἀμοὶ χάρισαι τὴν τοῦ ὕμνου ἐπίγνωσιν, ὡς μὴ ἀμαθὴς ὑπάρχω.* Der Hymnus, zu dessen Bekanntgabe Isis sich anschickt, ist leider nicht mehr erhalten. Es scheint sich also um ein hymnodisches *ἐπικαλεῖσθαι* des an Hymnen Gefallen findenden Gottes zu handeln, das Osiris und Isis die Himmelfahrt ermöglicht hat. Eben diesen Hymnus will Horos kennen lernen, natürlich um dieselbe Wirkung zu erleben. In der neugefundenen Isis-Litanei aus Oxyrhynchos (Bd. XI Nr. 1380, Wetter 170) heißt es v. 152: *ὁρῶσί σε οἱ κατὰ τὸ πιστὸν ἐπικαλούμενοι.* (Der Sinn ist aber vielleicht ganz anders, als Wetter annimmt, nämlich: „auf dich sehen diejenigen, die nach ihrer Zuverlässigkeit benannt werden", s. K. F. W. Schmidt, Gött. gel. Anz. 1918, 114, 10.) [Bei dem Zitat aus dem Pap. Mimaut, das Wetter 170 als weiteren Beleg für diese Vorstellungen anführt, ist ihm ein arges Versehen unterlaufen. Der Text lautet ganz anders; statt *καὶ τὸ μὲν ὄνομα ᾄσμασιν ἡμᾶς ᾄδοντας ἀπεθέωσας τῇ σεαυτοῦ* ⟨*ὀπί*, so hatte Reitzenstein, Poimandres 156 konjiziert⟩ heißt es nach Rs. späterer, ohne Zweifel richtigerer Lesung Arch. f. Rel. VII 396 f. Hellenist. Mysterienrelig.[2] 137: *χαίρομεν, ὅτι ἐν σώμασιν ἡμᾶς ὄντας ἀπεθέωσας τῇ σεαυτοῦ* ⟨*θέᾳ*⟩. Hiervon hat W. nur das ihm zusagende *θέᾳ* aufgenommen, sonst aber die alte Lesart stillschweigend belassen]. Interessant ist, daß auch die Oden Salomons diese Wirkung des Hymnus zu kennen scheinen. So heißt es Ode 36, 3 (ich zitiere nach Greßmanns neuer Uebersetzung für die 2. Aufl. von Henneckes Apokryphen des NT., die ich dank der Güte des Verfassers im Ms. einsehen durfte): „Da ich ihn (den Herrn) pries mit der Kunst seiner Lieder, | gebar er (der Geist) mich vor dem Antlitz des Herrn, | und obwohl ein Mensch, | ward ich der Leuchtende, der Sohn Gottes, genannt". Die „Erneuerung" wird noch weiter geschildert. Ebd. 7 „mein Mund tat sich gleich einer Tauwolke auf, | und mein Herz sprudelte wie ein Sprudel der Gerechtigkeit. | 8. Ich trat in seine Nähe mit Heilruf | und ward festgegründet in dem Geist der Vorsehung". Die anderen Beispiele, die W. 170 f. anführt (Ode 26 u. 16) haben keine Beweiskraft; der Sinn der Stellen ist anders. Nach der Vorstellung dieser Zeit eignet also dem Hymnus eine gewisse magische Kraft. Von hier aus fällt ein Streiflicht auf die Hymnodik der Zauberpapyri, die bekanntlich auch für die liturgischen Gebete und Hymnen der Christen von größtem Interesse ist, s. Th. Schermann, Griechische Zauberpapyri und das Gemeinde- und Dankgebet im I. Klemensbriefe (TU. 34, 2b) 1909. Von diesem Zusammenhang des Hymnus mit dem Enthusiasmus aus bekommt das, was wir früher über das *ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου*, wie überhaupt über das ekstatische Element im Kyrios-Kult gesagt haben, kräftigere Farbe. — Bei dem großen Hymnus der Johannesakten und den Oden Salomons werden wir auf diese Frage zurückkommen. Für den ganzen Gedankenkomplex sei noch verwiesen auf Reitzenstein, Hellenist. Mysterienrel.[2] 39. 107. 249.

den offiziellen Strömungen der Kirche gegenüber immer eine gewisse Selbständigkeit bewahrt hat und deswegen so oft ein überraschendes Licht auf die religiösen Empfindungen der großen Massen wirft, die sonst für uns in tiefes Dunkel gehüllt wären. Freilich erwachsen uns hier auch nicht geringe Verlegenheiten, denn von jeher ist diese Literatur eine Domäne der Häretiker, insbesondere der Gnostiker gewesen. Von verschiedenen Seiten ist an diesen Schriften gearbeitet worden: Erzählungen gemeinkirchlichen Charakters sind von Heterodoxen für ihre Zwecke hergerichtet und mit fremden Bestandteilen versetzt, ketzerische Schriften sind mehr oder weniger gründlich katholisch überarbeitet worden. Die einzelnen Elemente sind oft sachlich und dementsprechend auch zeitlich schwer zu sondern; überhaupt ist in dieser Sphäre nicht selten kaum zu entscheiden, wo das Kirchliche aufhört und das bestimmt Häretische anfängt.[1] Glücklicherweise ist aber für eine Untersuchung über die Hymnodik eine solche Scheidung kein wesentliches Erfordernis. Wir dürfen die hymnodischen Produkte dieser Literatur, gleichgültig von welcher Seite sie stammen, ruhig als Früchte desselben Baumes hinnehmen. Wir werden sehen, daß darüber hinaus unser Material reich genug ist, um eine feste Vorstellung von der Hymnodik der Häretiker zu gewinnen.

Ich beschränke mich im folgenden auf die apokryphen Apostelakten,[2] die für die verschiedensten Wissenszweige die größte Bedeutung haben, aber noch nach keiner Richtung ausgeschöpft sind.[3] Man ist über-

---

[1]) In der Zuweisung von Schriften und Gedanken an die Gnosis ist man in letzter Zeit sehr skeptisch geworden. So viele Bilder und Gedanken, die uns aus der Gnosis geläufig waren, lassen sich auch als Eigentum der Großkirche nachweisen. Man sehe etwa — um nur ein Beispiel zu nennen — die Untersuchungen von C. Schmidt, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern (TU. 43) 1919, 453—576 über den descensus ad inferos in der alten Kirche ein. (Zu Schmidts Standpunkt in der Frage der Hadesfahrt s. jetzt die beachtenswerten Ausführungen von Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium 115.) Wie sich gerade hier, wo man früher immer so leicht an Gnosis zu denken geneigt war, das gemeinchristliche Eigentum herausstellt, ergibt sich auch aus Wetters genanntem Buche. Im allgemeinen habe ich freilich den Eindruck, als wenn Wetter alles zu sehr auf eine Fläche aufgetragen hätte.

[2]) Die apokryphen Evangelien geben nicht viel aus. Ueber die Lieder der Anna im Protevgl. Jacobi später.

[3]) Die Apostelakten sind z. B., um nur weniges herauszugreifen, eine wahre Fundgrube für die Wundererzählung (darauf hat bekanntlich zuerst Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen hingewiesen) mit allem, was dazu gehört, etwa der Akklamation. M. W. ist überhaupt das γένος dieser Actaliteratur noch garnicht richtig bestimmt. Die Beziehungen zum antiken Roman, zur Biographie, zur Wundererzählung sind, wie die Einleitungen in Henneckes Apokryphen lehren, überhaupt nicht oder ungenügend behandelt. Nicht einmal das Verhältnis zu

raſcht, wieviel hymnodiſche Redeweiſe in dieſer Literaturgattung ſteckt, wieviel wirkliche, echte Hymnen hier vor dem Zugriff der Reaktion gerettet worden ſind. Die Menſchen in dieſen volkstümlichen Schriften reden gern und viel und haben eine wahre Leidenſchaft für den Hymnus. In Lagen, in denen man es gar nicht erwartet, werden Hymnen angebracht; der Reichtum an hymnodiſchen Floskeln iſt ſo groß, daß ſie ohne allzu peinliche Rückſicht auf die Situation hervorſprudeln;[1]) die Predigt

---

den kanoniſchen Akten iſt m. E. richtig erfaßt (Hennecke 350). Auch auf die vielen Reden — es wird in dieſer Literatur entſetzlich viel geredet — iſt, ſoviel ich weiß, noch niemals gründlich geachtet worden, und wieviel Intereſſantes bieten ſie doch. Man ſehe etwa acta Andreae 10 ein, eine Rede, die aus über 50 ganz kleinen iſokoliſchen Fragen beſteht, welche natürlich, ob gewollt, ob ungewollt, eine Fülle von homoioteleuta ergeben, z. B. Bonnet II 1 p. 42, 16 *θέλει αὐτῷ συνενωθῆναι; | σπεύδει αὐτῷ φιλωθῆναι; | ποθεῖ αὐτῷ συζυγῆναι;* | oder ebd. 19 *μὴ ταραχύνεται; | μὴ ἀντικρούει; | μὴ ἀπεχθάνεται; | μὴ φεύγει; | μὴ ἀγριοῦται; | μὴ ἐκκλίνει;* oder ebd. 25 *μὴ περίεργος; | μὴ στρεβλός; μὴ ὕπουλος; | μὴ δόλιος; | μὴ μισάνθρωπος; | μὴ μισόλογος;* | *μὴ τυράννων ὅμοιος;* oder man nehme aus der langen Homilie des Andreas 15 ff. ein um ihres Baues und der geſuchten Reimwirkung willen ſo auffallende Stelle wie 18 p. 45, 14 *ἀλλ' ὅτε τῆς χάριτος μυστήριον ἐξήφθη | καὶ ἡ βουλὴ τῆς ἀναπαύσεως ἐφανερώθη | καὶ τὸ τοῦ λόγου φῶς ἐδείχθη | καὶ τὸ σῳζόμενον γένος ἠλέγχθη | πολλαῖς ἡδοναῖς πολεμούμενον | τὸν ἀλλότριον αὐτὸν καταφρονούμενον | ἑαυτὸν εἰς τὰ ἑαυτοῦ δῶρα διαγελώμενον* .. Oder, um bei dieſen Akten zu bleiben, man laſſe auf ſich den kunſtvollen Bau der paränetiſchen Rede c. 9 wirken: *δέομαί σου οὖν τοῦ φρονίμου ἀνδρός | ὅπως διαμείνῃ εὔσπις νοῦ· | δέομαί σου τοῦ μὴ φαινομένου | ὅπως αὐτὸς διαφυλαχθῇ· | παρακαλῶ σοῦ . . | μὴ ἡττηθῇς τῷ χείρονι· | συλλαβοῦ κἀμοί . . | ἵνα τέλειος γένωμαι· | βοήθησον κἀμοί, ἵνα γνωρίσῃς τὴν ἀληθῆ σου φύσιν· | συμπάθησόν μου τῷ πάθει, | ἵνα γνωρίσῃς ὃ πάσχω . . | ἰδὲ ἃς αὐτὸς ὁρῶ | καὶ ἃς ὁρᾷς πηρώσεις· | ἰδὲ ἃ δεῖ | καὶ ἃ μὴ δεῖ οὐκ ὄψει· | ἄκουσον ὧν λέγω | καὶ ἅπερ ἤκουσας ῥῖψον.* Beachte zum Schluß noch das Spiel mit den Antitheſen (über dieſe Erſcheinung in der griech. und lat. Predigt ſ. Norden, Kunſtproſa II 562 ff., 616 ff.). Ich kann dieſe Dinge hier leider nur im Vorbeigehen ſtreifen.

[1]) Man ſehe z. B. die feierliche Epikleſe Jeſu beim Abſteigen des Thomas im Hauſe des Oberſten, acta Thom. 72, ein Hymnus, deſſen Inhalt aus der Situation garnicht begreiflich iſt; die Verbindung iſt nur ganz obenhin gemacht. Daß es ein richtiger Hymnus iſt, zeigt der Stil: *Ἰησοῦ Χριστὲ ὁ βλασφημούμενος . . . | Ἰ. οὗ ἡ φήμη ξένη ἐν τῇ πόλει ταύτῃ· | Ἰ. ὁ παραλαμβάνων πάντας . . . | Ἰ. ὁ τύπον λαβὼν καὶ γενόμενος ὡς ἄνθρωπος . . . | σὺ εἶ κύριε ὁ ἑαυτὸν δοὺς κτλ.* Oder man nehme etwa aus denſelben Akten die Szene (39), wie das Füllen den Apoſtel anſpricht. Hier wäre ja wohl ein Hymnus des Apoſtels angebracht, aber der weitſchweifige Erguß im traditionellen feierlichen Hymnenſtil, den wir an dieſer Stelle leſen, erklärt ſich im Inhalt aus der Situation faſt garnicht (ſ. zum Inhalt Liechtenhan, ZntW. 3, 290). An ſolchen Stellen müſſen wir mit ſpäteren Einſchüben und Überarbeitungen rechnen.

fällt unversehens in den Hymnenstil;[1]) die Bitte an die Gottheit wird erst

[1]) Daß Predigt und Hymnus sich vermischen, der Prediger seine Worte hymnodisch stilisiert, liegt nahe. Vgl. etwa, was S. 21 über Melitons von Sardes gesagt ist. Aus den Apostelakten sei als Beleg genannt etwa acta Andr. 6, eine Homilie mit einem Hymnus auf die menschliche Natur: *εὖ γε ὦ φύσις σῳζομένη, μὴ ἰσχύσασα ἑαυτὴν (ἑαυτῆς?) μηδὲ ἀποκρύψασα | εὖ γε ψυχὴ βοῶσα ἃ ἔπαθες καὶ ἐπανιοῦσα ἐφ' ἑαυτήν | εὖ γε ἄνθρωπε καταμανθάνων τὰ μὴ σὰ καὶ ἐπὶ τὰ σὰ ἐπειγόμενος | εὖ γε ὁ ἀκούων τῶν λεγομένων | ὡς μείζονά σε καταμανθάνω νοούμενον ἢ λεγόμενον | ὡς δυνατώτερόν σε γνωρίζω τῶν δοξάντων καταδυναστεύειν σου | ὡς ἐμπρεπέστερον τῶν εἰς αἶσχη καταβαλλόντων σε | τῶν εἰς αἰχμαλωσίαν ἀπαγαγόντων σε. | ταῦτα οὖν ἅπαντα καταμαθὼν ἄνθρωπε ἐν ἑαυτῷ, ὅτι ἄυλος ὑπάρχεις, ὅτι ἅγιος, ὅτι φῶς, ὅτι συγγενὴς τοῦ ἀγεννήτου, ὅτι νοερὸς κτλ.*, folgen noch 7 solcher Glieder. Achte auf das Spiel mit Antithesen, das uns noch oft begegnen wird. Ein anderes Beispiel für den Hymnenstil in der Predigt findet sich in denselben Akten 1. Es beginnt mit den Worten: *μακάριον ἡμῶν τὸ γένος, ὑπὸ τίνος ἠγάπηται; μακαρία ἡμῶν ἡ ὕπαρξις, ὑπὸ τίνος ἠλέηται* (über diese Formel der Seligpreisung s. das Material bei Norden, Agnostos Theos 100); dann kommen Glieder mit *οὐκ ἐσμέν* und mit *ἐσμέν* usw. Schließlich nenne ich noch einen Beleg aus den Johannesakten 107 (vgl. schon 103 f. 106): *μὴ οὖν λυπείσθω ὁ ἀγαθὸς ἡμῶν θεός, ὁ εὔσπλαγχνος, ὁ ἐλεήμων, ὁ ἅγιος, ὁ καθαρός, ὁ ἀμίαντος*, folgen noch acht solcher Prädikationen Christi, so daß man einen orphischen Hymnus zu hören meint. *εὐφραινέσθω σὺν ἡμῖν καλῶς ἡμῶν πολιτευομένων | χαιρέτω καθαρῶς βιούντων ἡμῶν | ἀναπανέσθω σεμνῶς ἡμῶν ἀναστρεφομένων*, folgen noch 4 weitere Sätze in diesem unhellenischen Stil, der die Verben voranstellt und die Kola untereinander nicht verflicht. — An dieser Stelle muß ich einige hymnodische Partien aus der Homilie (11, 1 *οὐ ξένα ὁμιλῶ*, zu diesem Terminus Norden, Kunstprosa II 542, 1) nachtragen, die den Anhang des Briefes an Diognet bildet. Der Brief hat bekanntlich einen Anhang, der aus ganz anderer Umgebung stammt, was schon durch den Stil deutlich wird. Man führt dieses Fragment mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit auf Hippolytos zurück (s. Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Lit. I ² 320), wir dürfen es jedenfalls für die in Rede stehende Epoche verwenden. Die rhythmische Form dieser Kapitel, die den Schluß eines Traktates gebildet haben (vielleicht des Elenchos Hippolyts? Doch s. Wendland XII und 293 seiner Ausgabe), das Spiel mit Isokolie und Reim waren schon längst aufgefallen, s. J. L. Jacobi, Z. f. Kirchengesch. 5, 198 ff., W. Meyer, Ges. Abh. z. mittelalt. Rhythmik II 1905, 116 f. Für uns ist dieses Fragment ein weiterer willkommener Beleg für das Bestehen einer festen Tradition hymnodischer Redeweise auch innerhalb der offiziellen Kreise der Kirche. Ich hebe die Hauptstellen heraus: 11, 3 *ὃς ὑπὸ λαοῦ ἀτιμασθείς | διὰ ἀποστόλων κηρυχθείς | ὑπὸ ἐθνῶν ἐπιστεύθη.* Hier klingt deutlich die feierliche Konfession von I Tim. 3, 16 an, s. oben S. 15. — 11, 5 *(χάρις) παρέχουσα νοῦν | φανεροῦσα μυστήρια | διαγγέλουσα καιρούς | χαίρουσα ἐπὶ πιστοῖς . . .* — 11, 6 *εἶτα φόβος νόμου ᾄδεται | καὶ προφητῶν χάρις γινώσκεται | καὶ εὐαγγελίων πίστις ἵδρυται | καὶ ἀποστόλων παράδοσις φυλάσσεται | καὶ ἐκκλησίας χάρις σκιρτᾷ.* Zu *φόβος νόμου ᾄδεται* s. oben S. 19. 45. 40, 1: *Ἰησοῦς Χριστὸς ᾄδεται, Σοφία ὑμνεῖται*, Sophia . . . cantatur hymnis, cantatur . . exitus martyrum. Vgl. dazu Sexti sent. 53 *ἀνδρὸς σοφοῦ . . . τελευτήσαντος . . τὸ κλέος ᾄδεται.* Meinem verehrten Lehrer P. Sonnenburg verdanke ich noch folgende Hinweise: Tac. ann. II. 88 ~ Xen. inst. Cyri I 2, 1 (Münzer, Hermes 48, 617, Reitzenstein, ebd. 619, Münscher, Philol.

durch atemlos lange Hymnen eingeleitet,[1]) verschiedene Gattungen werden also vermengt. Die hymnodische Diktion ist so zur Scheidemünze geworden, daß das sichere Gefühl für diesen Stil verwischt wird. Der Hymnus

Suppl. XIII 2, 92, Norden, German. Urgeschichte 1920, 179, 273), dazu noch Xen. a. a. O. I 4, 25, Dion. Hal. ant. I 79, 10 aus Fab. Pictor *ἐν . . ὕμνοις . . ἔτι καὶ νῦν ᾄδεται.* — 12, 8 *ὃν ὅμοις οὐχ ἅπτεται | οὐδὲ πλάνη συγχρωτίζεται | οὐδὲ Εὔα φθείρεται | ἀλλὰ παρθένος πιστεύεται | καὶ σωτήριον δείκνυται | καὶ ἀπόστολοι συνετίζονται | καὶ τὸ κυρίου πάσχα προέρχεται | καὶ καιροὶ συνάγονται | καὶ μετὰ κόσμου ἁρμόζονται | καὶ διδάσκων ἁγίους ὁ λόγος εὐφραίνεται, | δι' οὗ πατὴρ δοξάζεται | ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν.* Ueber diesen Hymnenstil braucht nach dem Früheren nichts mehr gesagt zu werden. Ueber den Satzparallelismus mit Homoioteleuton in christlicher Predigt s. Norden, Kunstprosa II 617 ff. 641.

[1]) Dafür einige Beispiele aus den Thomasakten. Der Apostel soll für das Brautpaar beten (c. 9). Er stimmt aber einen langen Hymnus auf Christus an, der in einer betäubenden Fülle von Prädikationen mit allen Mitteln des Nominal-, Partizipial- und Relativstiles, wie er im hellenistischen Hymnus gebräuchlich ist, gepriesen wird. Wie sich schließlich die Schilderung in den descensus ad inferos verliert, hat man Situation und Anlaß der Worte schon ganz vergessen, da aber kommt unvermittelt die lakonische Bitte: ich bitte dich, Herr Jesu, ...tue was ihnen hilft, nützt und frommt. In diesem Hymnus vermutet Liechtenhan, ZntW. 3, 288 gnostisches, Bousset, ebd. 18, 14 manichäisches Gut. Beide Annahmen halte ich nicht für notwendig. — 25 der König Gundafor und sein Bruder bekehren sich und bitten den Apostel, daß er für sie bete. Dieser stimmt erst ein Preislied an, wie es stilechter nicht gedacht werden kann: *ἐξομολογοῦμαί σοι, κύριε Ἰησοῦ, ὅτι ἀπεκάλυψας σου τὴν ἀλήθειαν . . . | σὺ γὰρ εἶ μόνος θεὸς τῆς ἀληθείας . . . | καὶ σὺ εἶ ὁ τὰ πάντα εἰδώς | σὺ εἶ κύριε ὁ ἐν πᾶσι εὐσπλαγχνίαν . . . ποιούμενος . . | οἱ γὰρ ἄνθρωποι . . παρεῖδόν σε, | σὺ δὲ οὐ παρεῖδες αὐτούς.* Dann erst kommt die Bitte. Das *γάρ* in *σὺ γὰρ εἶ* ist ein ständiges Requisit des Hymnenstils auch bei den Griechen. Damit beginnt der Grund des Preises, die Erklärung, warum der Gott gerade so oder so genannt wird u. dgl., s. Adami, Jahrb. f. cl. Philol. Suppl. 26, 224 f., Norden, Agnostos Theos 153. 157. — Solcher Beispiele gibt es eine Fülle. c. 60 schickt der Apostel seinen Bitten einen ausführlichen Hymnus voraus, der folgendermaßen beginnt: *δόξα τῷ μονογενεῖ τῷ ἀπὸ τοῦ πατρός | δόξα τῷ πρωτοτόκῳ τῶν πολλῶν ἀδελφῶν | δόξα σοι τῷ ἐπαμύντορι καὶ βοηθῷ . . . | ὁ ὕπνος καὶ τοὺς ἐν ὕπνῳ διεγείρων | ὁ ζῶν καὶ ζῳοποιῶν τοὺς ἐν θανάτῳ κατακειμένους* (beachte die Antithesen) | *θεὲ Ἰησοῦ Χριστέ | τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος υἱέ | ὁ λυτρωτὴς καὶ βοηθός | ἡ καταφυγὴ καὶ ἀνάπαυσις . . . | ἴασιν δὲ παρέχων κτλ.* c. 123 brauchen Mygdonia und Marcia als Einleitung zu der knappen Bitte: „wende den Wahnsinn des Charisios von uns ab" eine lange Epiklese im Hymnenstil: *νέε θεέ* (nb! vgl. oben 42, 4; 43), *ὃς ἦλθες . . . | θεὲ ἐναπόκρυφε . . . | ὁ θεὸς ὁ δείξας . . | ὁ θεὸς οὗ τῆς φήμης ἀκούσασαι εἰς σὲ ἐπιστεύσαμεν | ὁ θεὸς πρὸς ὃν ἤλθομεν | ὁ θεὸς ὁ . . κατελθών . . . | ὁ θεὸς ὁ ἐπιζητήσας ἡμᾶς . . | ὁ θεὸς ὁ . . ἔχων . . . | σὺ ἀπόστρεψον κτλ.* — 141 geht der Bitte ein langer, fast ganz im Partizipialstil *(ὁ δεσμεύσας τὴν φύσιν ταύτην . . . ὁ διδοὺς μεγαλεῖα . .)* aufgebauter Hymnus voraus. Ein besonders gutes Beispiel ist noch 156, wo kurze Epiklesen, meist im Nominalstil gehalten *(ὁ ἑταῖρος καὶ σύμμαχος καὶ τῶν ἀσθενῶν ἐλπὶς καὶ πεποίθησις τῶν μετρίων, καταφυγὴ καὶ καταγώγιον τῶν κεκμηκότων . .)*, in

steigt aus seiner hohen Sphäre herab. Man erkennt das daran, daß gelegentlich die augenblicklichen Verhältnisse, die zum Lobpreis Anlaß gegeben haben, eingehend dargelegt werden, während sonst der Hymnus aller Völker über die Sphäre des Alltäglichen hinausgerückt ist oder, wo er auf frisch geschehene Dinge Bezug nimmt, doch nur andeutet, sich allgemeiner Wendungen bedient.[1]) Die Freude am hymnodischen Stil ist

erdrückender Fülle an uns vorüberrauschen, um schließlich in die Bitten einzumünden. 144 folgen dem Bittgebet — es ist das Vaterunser — Du-Prädikationen der Gottheit: *ὁ κύριος καὶ θεός μου, ἐλπὶς . . . καὶ πεποίθησις καὶ διδάσκαλος, σύ με ἐδίδαξας εὔχεσθαι οὕτως . . σὺ ἔσο μετ' ἐμοῦ . . σὺ εἶ ὁ . . . ἐνσπείρας . . . σὺ εἶ ὁ . . . ἀγαγών με καὶ . . παρακαλέσας με· σὺ εἶ ὁ γνωρίσας μοι ἑαυτὸν καὶ δείξας ὅτι σός εἰμι.* — Daß diese Erscheinung nicht auf die Thomasakten beschränkt ist, mögen Stellen wie acta Petri 2, Joh. 82 zeigen. Eine solche Vermischung von Hymnus und Gebet, die doch beide ein ganz verschiedenes Ethos haben, ist uns nicht ganz ungeläufig. Wir kennen sie aus mehreren Psalmen, wie 29, 11. 33, 22. 104, 35. 106, 47. 138, 7 f. usw., sie ist auch in Babylonien beliebt gewesen, s. Gunkel, Ausgew. Psalmen — ich muß nach dem Exemplar der Königsberger Bibliothek die 3. Aufl. zitieren — 214, 329, 27. 28. In Aegypten ist es übrigens nicht anders. Instar multorum seien als einziges Beispiel die Lieder des ungerecht Verurteilten genannt, Roeder, Urk. z. Rel. d. alten Aegypten, 1915, 46 ff. Den langen, „von wirklich poetischen Empfindungen und feinem Natursinn" getragenen Hymnen an die Sonne ist zum Schluß die kurze Bitte um Wiedereinsetzung angefügt. Der ursprüngliche Grund dieser Erscheinung ist ganz durchsichtig: die Gottheit soll durch die Verherrlichung im Hymnus der Bitte gnädig gestimmt werden. In unserer Literatur spricht aber sicher noch die unbändige Freude an der feierlichen, hymnodischen Rede mit. Das Volkstümliche liebt anscheinend solche Sprache.

[1]) Der Hymnus ist somit zeitlos oder wirkt wenigstens so. Die Herrlichkeit der Gottheit wird an ihren Eigenschaften oder an ihren Taten gepriesen. Diese Taten liegen aber meist weit zurück, so z. B. die Schöpfung, oder sie werden in allgemeinen Redewendungen angedeutet (der Gott hat „die Feinde" geschlagen u. ä.). Die Nennung der konkreten Fälle verstößt anscheinend gegen den hohen Stil dieser Gattung. Hier herrscht eine feste Tradition. Die Psalmen z. B. haben dieselbe Haltung. Es wird immer das Allgemeine herausgestellt. Auch sie sind oder wirken zeitlos. Hier liegt der Grund, warum sie so schwer zu datieren sind, und warum ihre Benutzung noch heute so leicht ist. Das betrifft alle Gattungen, nicht nur die eigentlichen Hymnen, die tehilloth. Gerade die Dank- und Klagelieder sind hier instruktiv: niemals wird der letzte Schleier von dem konkreten Anlaß zu Dank oder Klage fortgezogen. Deswegen wird hier alles so leicht konventionell. Wo bei den Juden geschichtliche Vorgänge den Stoff zu Liedern abgeben, geschieht das in der älteren Zeit nur andeutungsweise (z. B. Ps. 77, 15 ff.; 103, 7–9, Jes. 41, 9; 43, 16 f.). Erst später neigt man zu ausführlicheren Schilderungen, aber da sind die Geschehnisse schon sagenhaft geworden (das beste Beispiel dafür Ps. 114). Die ägyptischen und babylonischen Hymnen berichten überhaupt nur von Taten der Götter in der mythischen Urzeit (s. Gunkel, Ausgew. Psalmen [3] 224 f.). „Der du mich, als sie von ihrem früheren Ehemann vergewaltigt wurde, mit deiner reichen Güte geschützt hast, |

so stark, daß man sich nicht damit begnügt, mit seiner Hülfe der Gottheit feierlich zu huldigen. Neben dem Brote der Eucharistie[1]) wird in gleicher Weise etwa das Kreuz[2]) besungen, das Oel des Oelsakraments,[3]) die

der du mir deinen Knecht Andronikos zum Bunde gegeben hast" (acta Joh. 82), solche Wendungen in feierlichen Epikleseu sind in der Hymnenliteratur auffallend. Das erklärt sich wohl aus der volkstümlichen Sphäre, die das *γένος ὑψηλόν* herabgestimmt hat. In der Zauberliteratur würde uns die restlose Entschleierung des Persönlichen nicht wundern. In unseren Akten hängt es außer der allgemeinen Abnutzung des Hymnenstiles im besonderen wohl auch damit zusammen, daß Hymnus und Gebet, wie z. B. an der gerade angeführten Stelle, verbunden werden. Das Gebet hat aber notwendig ein anderes Ethos, und das mag auf den Hymnus abgefärbt haben. Weitere Belege für diese Erscheinung etwa acta Joh. 77, Thom. 15, in beiden Fällen wird die besondere Veranlassung zu Lob und Dank ganz eingehend dargelegt.

[1]) acta Thom. 133 *ἄρτος ζωῆς, ὃν οἱ ἐσθίοντες ἄφθαρτοι διαμείνωσιν | ἄρτος ὁ κορεννὺς ψυχὰς . . . | σὺ εἶ ὁ καταξιώσας δέξασθαι δωρεὰν . . . | ἐπιφημίζομέν σοι τὸ τῆς μητρὸς ὄνομα, ἀπορρήτου μυστηρίου . . . | ἐπιφημίζομέν σοι τὸ ὄνομα τοῦ Ἰησοῦ.* Der Hymnus weist in gnostische, vielleicht auch manichäische Umgebung, vgl. Bousset, ZntW. 18, 8.

[2]) Ob das Martyrium des Andreas zu dem alten Bestandteil der Akten gehört, ist nicht ganz sicher auszumachen, s. Hennecke, Ntl. Apokryphen, 470, 1. Ich will deswegen auf den schönen Kreuzhymnus (14, Bonnet II 54, 19) hier keinen Wert legen, obwohl er um seines Stiles willen besonders interessant ist. Er hat nämlich nicht viel von den Eigentümlichkeiten des orientalisch-helleuistischen Hymnus, sondern ist auffallend griechisch stilisiert. Ueber seinen gnostischen, vielleicht manichäischen Charakter Liechtenhan, ZntW. 3, 295, Bousset, ebd. 18, 38. Ueber den kurzen Kreuzhymnus acta Petri 37 (mart. Petri 8) *ὦ ὄνομα σταυροῦ, μυστήριον ἀπόκρυφον | ὦ χάρις ἀνέκφραστος, ἐπὶ ὀνόματι σταυροῦ εἰρημένη | ὦ φύσις ἀνθρώπου, χωρισθῆναι θεοῦ μὴ δυναμένη κτλ.* s. Liechtenhan, ebd. 297, Bousset a. a. O. — Hier muß wenigstens noch der Anfang der Kreuzesrede Jesu bei der Erscheinung des Lichtkreuzes (acta Joh. 98) erwähnt werden. Johannes nimmt den Herrn oben auf dem Kreuze wahr, aber nicht als Gestalt, sondern als Stimme, welche spricht: „Johannes, einer muß von mir dieses hören, denn ich bedarf eines, der es hören soll" (der Gott muß sich, hier in seinem Kreuze, offenbaren). „Dieses Lichtkreuz wird von mir um euretwillen bald Logos genannt, bald Nus, bald Jesus, bald Christus, bald Tür, bald Weg, bald Brot, bald Same, bald Auferstehung, bald Sohn, bald Vater, bald Geist, bald Leben, bald Wahrheit, bald Glaube, bald Gnade. So heißt es für die Menschen. Was es aber wirklich ist" — nun kommt die eigentliche Belehrung. Wir haben es mit einer Selbst-Offenbarung der Gottheit zu tun, die ebenso gut hätte im Ich-Stil erfolgen können, in den sie später auch mündet. Und diese Offenbarung arbeitet stark mit hymnischen Motiven. Die Worte Jesu wollen sagen, daß der Bezeichnungen für ihn viele sind, niemand aber, wenn er ihn mit dieser oder jener nennt, sein Wesen umfaßt. Dieser Gedanke ist uns aus Hymnenanfängen ganz geläufig. Der Mensch will seinen Gott preisen, aber er weiß nicht, mit welchem Namen, und so fragt er etwa die Gottheit, welchen von den Namen, die er aufzählt, sie wünscht. Dabei wird dann der eigentliche

Taufe[4]) gepriesen. In unverfälschtem Hymnenstil wird der Apostel des Herrn gefeiert nicht anders, als wäre er der Herr selbst;[5]) in ganz der-

Zweck erreicht, die *πολυωνυμία* und *πολυμορφία* des göttlichen Wesens anschaulich zu machen. Das will ja der Hymnus. Wir kennen diesen Stil von den Griechen und Römern ganz genau, s. Adami, Jahrb. f. cl. Philol. Suppl. 26, 222 f., Norden, Agnostos Theos 144ff. Ich greife nur ein Beispiel heraus, den Anfang des prosaischen Musterhymnus beim Rhetor Menander, rhet. gr. III 438, 11 Sp.: *ὦ Σμίνθιε Ἄπολλον, τίνα τε χρὴ προσειπεῖν; πότερον ἥλιον . . . ἢ νοῦν . . . ἢ πότερον αὐτὸν τὸν τῶν ὅλων δημιουργόν, ἢ πότερον δευτερεύουσαν δύναμιν . . .; φασὶ γὰρ κτλ.* In der Selbstoffenbarung kehrt dieses Stilmittel also wieder, verstärkt durch ein anderes, die Aneinanderreihung von gehäuften Epitheta, s. unten 57, 0 — In der Fortsetzung begegnen immer wieder Stilmotive des Hymnus, z. B. p. 200, 19 *οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ σταυρὸς ὃν . . . οὔτε ἐγώ εἰμι ὁ ἐπὶ τοῦ σταυροῦ . . .* Von besonderem Interesse ist p. 201, 19 *ἀκούεις με παθόντα καὶ οὐκ ἔπαθον | μὴ παθόντα καὶ ἔπαθον | νυγέντα καὶ οὐκ ἐπλήγην | κρεμασθέντα καὶ οὐκ ἐκρεμάσθην | αἷμα ἐξ ἐμοῦ ῥεύσαντα καὶ οὐκ ἔρευσεν.* Zu diesem Stil s. oben 21, unten 62, 1. Zum Schluß kommt dann die Aufzählung der Bezeichnungen, die Jesus als das Richtige treffend ansehen will, 201, 24 *νόησον οὖν με λόγου αἶνεσιν, λόγου νύξιν, λόγου αἷμα, λόγου τραῦμα, λόγου ἐξάρτησιν, λόγου πάθος, λόγου πῆξιν, λόγου θάνατον.*

[3]) acta Thom. 121 *ἔλαιον ἅγιον | εἰς ἁγιασμὸν ἡμῖν δοθέν | μυστήριον κρυφιαῖον | ἐν ᾧ ὁ σταυρὸς ἡμῖν ἐδείχθη | σὺ εἶ ὁ ἁπλωτὴς τῶν κεκαλυμμένων μελῶν | σὺ εἶ ὁ ταπεινωτὴς τῶν σκληρῶν ἔργων | σὺ εἶ ὁ δεικνὺς τοὺς κεκρυμμένους θησαυρούς | σὺ εἶ τὸ τῆς χρηστότητος βλάστημα | ἐλθέτω ἡ δύναμις σου | ἱδρυνθήτω κτλ.* Ebd. 157 *ὁ ὡραῖος καρπὸς τῶν ἄλλων καρπῶν | ᾧ οὐδεὶς συγκρίνεται ὅλως ἕτερος | ὁ πάνυ ἐλεήμων | ὁ τῇ τοῦ λόγου ὁρμῇ ζέων | δύναμις ἡ τοῦ ξύλου | ἣν οἱ ἄνθρωποι ἐνδυόμενοι . . νικῶσιν | ὁ στεφανῶν τοὺς νικῶντας |* so geht es fort. Zum Schluß noch ein paar antithetische Kola, die durch hellenische Stilisierung auffallen: *ὁ τὰ μὲν φύλλα πικρός | τὸν δὲ γλυκύτατον καρπὸν εὐειδής | ὁ τραχὺς μὲν τὴν θέαν | ἁπαλὸς δὲ τὴν γεῦσιν | ὁ ἀσθενὴς μεν δοκῶν | τῇ δὲ τῆς δυνάμεως ὑπερβολῇ τὴν τὰ πάντα θεωροῦσαν βαστάζων δύναμιν.* Die in den Thomasakten zu beobachtende Vorliebe für das Oelsakrament weist vielleicht auf manichäischen Einfluß, Bousset, a. a. O. 16 ff.

[4]) act. Thom. 132 *τὸ βάπτισμα τοῦτο ἁμαρτιῶν ἐστιν ἄφεσις | τοῦτο ἀναγεννᾷ φῶς περιεκχυνόμενον | τοῦτο ἀναγεννᾷ τὸν νέον ἄνθρωπον ——| σοὶ δόξα τῷ ἀπορρήτῳ | τῷ τῷ βαπτίσματι κοινωνουμένῳ | σοὶ δόξα ἡ ἐν τῷ βαπτίσματι ἀόρατος δύναμις | σοὶ δόξα ἀνακαινισμός | δι' οὗ ἀνακαινίζονται οἱ βαπτιζόμενοι | οἱ . . σοῦ ἁπτόμενοι.* Der Hymnus wird unter Oelausgießung auf das Haupt des Täuflings fortgesetzt. S. Bousset, ZntW. 18, 8.

[5]) So redet ihn acta Thom. 39 das Eselsfüllen an: *ὁ δίδυμος τοῦ Χριστοῦ | ὁ ἀπόστολος τοῦ ὑψίστου | καὶ συμμύστης τοῦ λόγου τοῦ Χριστοῦ . . | ὁ δεχόμενος αὐτοῦ τὰ ἀπόκρυφα λόγια | ὁ συνεργὸς τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ | ὃς ἐλεύθερος ὢν γέγονας δοῦλος | καὶ πραθεὶς πολλοὺς εἰς ἐλευθερίαν εἰσήγαγες . . . . ἦλθες γὰρ κτλ.* Beachte wieder die Antithesen. Mit einem echten Hymnus beginnt auch die Rede des besessenen Weibes ebd. 42: *ἀπόστολε τοῦ νέου θεοῦ | ὁ ἐλθὼν εἰς τὴν Ἰνδίαν | καὶ δοῦλε τοῦ ἁγίου ἐκείνου καὶ μόνου θεοῦ | διὰ σοῦ γὰρ οὗτος κηρύσσεται ὁ σωτήρ . . | καὶ διὰ σοῦ ἰατρεύεται τὰ σώματα . . | καὶ σὺ εἶ ὁ γεγονὼς πρόφασις τῆς ζωῆς.* Man erkennt ja sofort in diesen Partien beinahe alle Stilmittel des Hymnus vereinigt;

selben Diktion wird mit Frohlocken Glück und Würde der zum Herrn bekehrten Menschen dargelegt.[1]) Im Ich-Stil des Hymnus, in dem ursprünglich die Gottheit ihre göttlichen Eigenschaften und Taten verherrlichte (s. oben S. 30 f.), legt der Apostel dar, was er als sein künftiges Geschick im Augenblick des Todes schaut,[2]) ja selbst die höllischen Geister machen sich diese Art der Rede zu eigen[3].) Schließlich wird der Hymnenstil überhaupt zum Fluchstil umgekehrt; in ihm wird grimmig der Böse angeredet und maledeit.[4]) So rauschen, wohin wir nur hören, die feierlichen

---

die Isokolie, die eigentümliche Nominal-, Partizipial-, Relativkonstruktion, die Anapher, das Herausstellen der angeredeten Person *(σὺ εἶ ὁ, διὰ σοῦ)*, die Ausspinnung und Fortführung der Prädikation durch *γάρ*. Ich kann im einzelnen nicht immer darauf aufmerksam machen. — Die hymnodische Verherrlichung des Apostels hängt wohl zum Teil mit der fast göttlichen Stellung zusammen, welche den Aposteln in den Akten zuteil wird, s. Hennecke, Apokryphen 349, zum Teil ist es auch nur der Stil dieser Literatur.

[1]) Als Beispiele mögen gelten acta Andr. 1 und 6, s. oben 51, 1.

[2]) acta Thom. 142 *ἰδοὺ χαίρω καὶ ὑμνῶ . . . | ἰδοὺ ἀπαλλάσσομαι μεριμνῶν τῶν ἐπὶ γῆς | ἰδοὺ πληρῶ τὴν ἐλπίδα | καὶ ἀλήθειαν ἀπολαμβάνω*, folgen noch 11 solcher Glieder mit *ἰδού*.

[3]) acta Thom. 32 *ἐγὼ ἐρπυστὴς ἑρπουστοῦ φύσεως | καὶ βλαστικὸς βλαστικοῦ | υἱός εἰμι ἐκείνου τοῦ βλάψαντος . . | υἱός εἰμι ἐκείνου τοῦ καθεζομένου ἐπὶ θρόνου ἀπωλείας εἰς τὴν ὑπ' οὐρανόν* (Text korrupt. Beachte die absichtlichen Verkehrungen göttlicher Prädikationen) | *υἱός εἰμι ἐκείνου τοῦ τὴν σφαῖραν ζωννύοντος | συγγενὴς δέ εἰμι ἐκείνου τοῦ ἔξωθεν τοῦ ὠκεανοῦ ὄντος, οὗ ἡ οὐρὰ ἔγκειται τῷ ἰδίῳ στόματι | ἐγώ εἰμι ὁ . . εἰσελθὼν . . | ἐγώ εἰμι ὁ ἐξάψας . . .* In diesen Gliedern mit *ἐγώ εἰμι ὁ*, die sich auf lange Strecken wiederholen, werden teuflische Schandtaten von Evas Verführung bis zu Christi Tode aufgeführt. Der Hymnus des Teufels ist eine peinliche Kopie der feierlichen Götterhymnen im Ich-Stil, die wir aus Aegypten und namentlich Babylonien so genau kennen. Wenn man nicht auf den Inhalt achtet, möchte man den Marduk oder Ninib zu hören meinen. Nachträglich sehe ich, daß schon Norden, Agnostos Theos 191 diese Ich-Prädikation des Teufels aufgefallen ist, er verweist noch auf Abt, Die Apologie des Apul. (RVV. 4,2) 121.

[4]) acta Thom. 44 redet der Apostel den bösen Dämon an: *ὦ πονηρία ἀκατάσχετος | ὦ ἀναίδεια τοῦ ἐχθροῦ | ὦ ὁ βάσκανος ὁ μηδέποτε ἠρεμῶν | ὦ ὁ δυσειδὴς ὁ τοὺς εὐειδεῖς ὑποτάσσων | ὦ ὁ πολύμορφος*. In diesem Stil mit Anapher des *ὦ* geht es noch lange fort. Es laufen sogar Termini aus dem Gotteshymnus unter; zu *πολύμορφος* vgl. 153 *δόξα σοι πολύμορφε Ἰησοῦ*, ähnlich 48, ein Terminus des Hymnus wie *πολυώνυμος*, s. z. B. hymn. orph. 56, 3; 84, 6; zu *πολυώνυμος* Adami, Jahrb. f. cl. Phil. Suppl. 26, 224. 237. 240. Danach ist Bousset, ZntW. 18, 14 zu beurteilen. — Eine ähnliche, wenn auch nur dreigliederige Anrede ebd. 52: *ὦ μανιώδης μεῖξις — πῶς εἰς ἀναισχυντίας χωρεῖς; | ὦ ἐπιθυμία ἀκατάσχετε — πῶς τοῦτον ἐκίνησας ταῦτα ποιῆσαι; | ὦ ἔργον ὄφεως — πῶς ἐν τοῖς σοῖς ὀργίζῃ;* Die fast stets rhetorischen Fragen sind gleichfalls ein Requisit des Hymnenstils. Bekannt sind sie aus dem Anfange griechischer Hymnen wie: *ὦ Σμίνθιε Ἄπολλον, τίνα σε χρὴ προσειπεῖν;* Menand., rhet. gr. III 438, 11 Sp. Auch im Hymnus des Orients ist das etwas ganz Gebräuchliches, ich erwähne z. B. den Anfang eines

Weisen des Hymnus an unser Ohr, daß man davon schier ermüdet.[1]) Nichts kann uns die Verbreitung und Bedeutung des Hymnus für den Kult und den außerliturgischen Gebrauch so lebendig veranschaulichen

von Hammurabi annektierten, uralten Königshymnus, der dem Götterhymnus nachgebildet ist: „Bel hat dir Herrschaft verliehen — du, was kannst du noch erhoffen? | Sin hat dir Fürstlichkeit verliehen — du, was kannst du noch erhoffen? | Ninib hat dir eine erhabene Waffe verliehen — du, was kannst du noch erhoffen?" So geht es weiter fort. Oder den Anfang eines Ninibhymnus: „Meinen furchtbaren Glanz, der wie Anu gewaltig ist — wer vermag etwas gegen ihn?" Jastrow, Die Rel. Babyl. u. Assyr. I 398, 460. Wir kommen später noch einmal auf diesen Gegenstand zurück. — Einer besonderen Erwähnung wert ist ferner die ingrimmige Rede des Petrus gegen Satan, acta Petri 8 p. 55, 23 Lips. Sie ist zwar nur in lateinischer Uebersetzung erhalten, aber der frappierende Hymnenstil wird auch so deutlich: O artes variae et temptationes diaboli | o machinationes et adinventiones malorum | qui sibi in die iracundiae ignem maximum nutrit | exterminium hominum simplicum | lupus rapax | vorator et dissipator vitae aeternae | tu priorem hominem concupiscentia inretisti | et . . . . obligasti | tu es fructus arboris amaritudinis totus amarissimus | qui varias concupiscentias inmittis. Nun werden alle seine Taten aufgezählt, immer eingeleitet mit dem markanten tu. Es ist die Umkehr der eben genannten Ich-Prädikationen des Teufels in Du-Maledikttionen, ein langer „Hymnus", mit den üblichen Mitteln stilisiert. Ich greife nur noch einen Satz mit kurzen, wie erregten Kola heraus, p. 56, 8 in te nigritudo tua | et in natos tuos | semen pessimum | in te convertantur nequitiae tuae | et in te minae tuae | et in te temptationes tuae | et in angelis tuis | principium malitiae | tenebrarum abyssus! — Interessant ist noch eine andere Beschwörung im Hymnenstil, acta Joh. 84. Eines wenigstens muß daraus erwähnt werden. Aus den orphischen Hymnen ist bekannt, daß die Gottheit mit einer betäubenden Fülle von Epitheta gepriesen wird, die katalogartig aufgezählt werden. Damit soll das preiswürdige Wesen und Tun der Gottheit dargestellt werden. Man trifft auch in christlichen Hymnen, z. B. in unseren Akten (etwa acta Joh. 103, 106, ein besonders auffälliges Beispiel 109 mit 22 Gliedern) dasselbe Stilmittel an. Eine solche Litanei begegnet uns auch hier in der Form der Aufforderung an den Dämon, von seinen Opfern und Werken abzustehen. In 25 Kommata wie diesen: *ἀπὸ τοῦ νοός, ἀπὸ τῶν ψυχῶν, ἀπὸ τῶν σωμάτων, ἀπὸ πράξεως, ἀπὸ βίου*, wird das ganze Treiben Satans dargelegt. — Die Ich- und Du-Prädikationen des Teufels haben, wie ich nachträglich bei Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium 78 f. sehe, ein Gegenstück im Er-Stil, das sich im Gebet der Cyriacus-Akten findet. Die Glieder mit den Darlegungen der teuflischen Taten beginnen alle mit *οὗτός ἐστιν ὁ δράκων ὅς*.

[1]) Mit den angeführten Beispielen sind noch längst nicht alle Hymnen der Apostelakten namhaft gemacht. Ich greife noch einige heraus. acta Petri 39 (= mart. P. 10), dadurch interessant, daß nach einer kurzen Einleitung in vielen knappen Partizipialkola dargelegt wird, mit welcher *φωνή* Christus nicht gepriesen werden soll, *τῇ διὰ σιγῆς νοουμένῃ | τῇ μὴ ἐν φανερῷ ἀκουομένῃ | τῇ μὴ δι' ὀργάνων σώματος προιούσῃ*, folgen noch 7 negierte Partizipien. Dann erst kommt die eigentliche Epiklese, p. 98, 2 Lips.: *σὺ καὶ μόνῳ πνεύματι νοητός | σύ μοι πατήρ | σύ μοι μήτηρ | σύ μοι ἀδελφός | σὺ φίλος | σὺ δοῦλος | σὺ οἰκονόμος | σὺ τὸ πᾶν*

wie diese Literatur, deren Menschen das Reden im Hymnenstil zur zweiten Natur geworden zu sein scheint. Ob wir uns in unzweifelhaft katholischem oder bestimmt häretischem Milieu befinden, scheint keinen

---

καὶ τὸ πᾶν ἐν σοί | καὶ τὸ ὂν σύ | καὶ οὐκ ἔστιν ἄλλο ὃ ἐστιν, εἰ μὴ μόνος σύ. — Stilistisch interessant ist der Hymnus auf Christus acta Joh. 109. Der Preis erfolgt durch eine Fülle substantivischer Prädikationen, die zunächst durch anaphorisches *δοξάζομέν σου* aneinander gereiht werden. Dann aber werden nach Weise der orphischen Hymnen die Substantive asyndetisch aufgereiht, es sind hintereinander 24 Glieder. Darauf wird mit einer Verbindung von *γάρ* und *σὺ εἶ* fortgefahren: *σὺ γὰρ εἶ μόνος, κύριε, ἡ ῥίζα τῆς ἀθανασίας | καὶ ἡ πηγὴ τῆς ἀφθαρσίας | καὶ ἡ ἕδρα τῶν αἰώνων.* Es wird sich statt, wie Liechtenhan, ZntW. 3, 294 meinte, um einen gnostischen, vielmehr um einen „christlichen" Hymnus handeln. Als solchen sieht ihn auch Wetter, Altchr. Liturgien, 94 an. — Erwähnung verdient ferner acta Thom. 80. Dort sind alle Glieder mit anaphorischem *δόξα* eingeleitet (vgl. auch 153): *σοὶ δόξα ἐλεῆμον καὶ ἥρεμε | σοὶ δόξα λόγε σοφέ | δόξα τῇ εὐσπλαχνίᾳ σου* usw. Gegen Schluß wird der Bau des Hymnus etwas kunstvoller: *δόξα τῇ ἀναστάσει σου τῇ ἀπὸ τῶν νεκρῶν | διὰ γὰρ ταύτης ἔγερσις καὶ ἀνάστασις ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν γίνεται | δόξα . . τῇ ἀνόδῳ σου . . . | δι' αὐτῆς γὰρ ἡμῖν ὑπέδειξας τὴν ἄνοδον . . .* Dann schließt der Hymnus: *σὺ εἶ ὁ ἐπουράνιος λόγος τοῦ πατρός | σὺ εἶ τὸ ἀπόκρυφον φῶς τοῦ λογισμοῦ | ὁ τὴν ὁδὸν ὑποδεικνύων τῆς ἀληθείας κτλ.* — Aus stilistischen Gründen beachtenswert ist ferner die lange Epiklese acta Thom. 47 f. Ich kann sie aus Raummangel hier nicht mehr anführen. Es sind auch immer dieselben Stilmittel, die zur Verwendung kommen. c. 48 beginnt mit Bildern und Redewendungen, die an manichäisches Gut erinnern, s. Bousset, ZntW 18, 9. 12. Ob das nur manichäisch ist, erscheint mir fraglich, der Hymnus ist sonst unverdächtig christlich. Es können höchstens einige fremde Elemente nachträglich eingestreut sein. — Schließlich müssen noch aus den Thomasakten die beiden besonders schönen Hymnen bei der Versiegelung (27) und bei der Eucharistie (50, dazu noch bei der Taufe 52) erwähnt werden, in denen Bousset, a. a. O. 18, 2—20 manichäisches Gut gefunden hat (dazu Reitzenstein, Hellenist. Mysterienrel. ²248: „eine von Mani nur übernommene ältere iranische Epiklese".) Es sind *ὕμνοι κλητικοί.* Die Gottheit wird wie üblich mit den verschiedensten Prädikationen genannt, und vor jede wird ein eindringliches *ἐλθέ* gesetzt: 27 *ἐλθὲ τὸ ἅγιον ὄνομα τοῦ Χριστοῦ . . | ἐλθὲ ἡ δύναμις τοῦ ὑψίστου | καὶ ἡ εὐσπλαγχνία ἡ τελεία | ἐλθὲ τὸ χάρισμα τὸ ὕψιστον κτλ.* 50 hat ganz dieselbe Diktion: *ἐλθὲ τὰ σπλάγχνα τὰ τέλεια | ἐλθὲ ἡ κοινωνία τοῦ ἄρρενος κτλ.* Nur ist ein paarmal statt der Nominal- die bekannte Partizipialkonstruktion eingeschoben: *ἐλθὲ ἡ ἐπισταμένη τὰ μυστήρια . . ἐλθὲ ἡ κοινωνοῦσα . .* Das feierliche Herbeirufen der Gottheit im Hymnus ist uns aus der Hymnodik der Griechen ganz geläufig. *ἐλθεῖν, ἔρχεο, βαῖνε, ἱκοῦ, μόλε, δεῦρο, δεῦτε,* so schallt es uns dort vielfältig entgegen (einiges Material bei Adami, Jahrb. f. cl. Philol. Suppl. 26, 221). Hier ist nun noch durch das Mittel der Anapher mit den Prädikationsreihen die hellenistische Zutat des Litaneiartigen hineingekommen. In dieser Stilisierung liegt eine nicht zu verkennende Kraft, die sich namentlich bei liturgischem Gebrauch fühlbar machen muß. So ist dieses Stilmittel im Hymnus erhalten geblieben. Ich erinnere an die Pfingstsequenz Veni sancte spiritus: veni pater pauperum | veni dator munerum | veni lumen cordium.

Unterschied zu machen: in diesen Kreisen ist die Freude am Hymnus allgemein.

Unter den Hymnen der apokryphen Apostelakten sind einige, die von jeher das Interesse auf sich gezogen haben und deswegen auch weiteren Kreisen bekannt sind. Dazu gehört der unserem Empfinden so befremdliche Tanzhymnus, den nach dem Berichte der Johannesakten Christus mit seinen Jüngern singt. Der Herr habe, wird dort (94 f.) dargelegt, vor seinem Tode alle Jünger versammelt und sie aufgefordert, mit ihm, bevor er den Juden überliefert werde, den Vater zu preisen. Er habe sie einen Kreis bilden lassen, sei in die Mitte getreten und habe gesagt: „Respondiert mir das Amen." „Er begann nun einen Hymnus zu singen und zu sprechen: Preis dir, Vater. Und wir bewegten uns im Reigen und respondierten ihm Amen.

Preis dir, Logos! Preis dir, Gnade. Amen.
Preis dir, Geist! Preis dir, Heiliger! Preis deinem Ruhme![1]) Amen.
Wir loben dich, Vater. Wir danken dir, Licht, in dem keine Finsternis
[Wofür wir aber danken, sage ich.] wohnt. Amen.
Gerettet werden will ich, und retten will ich. Amen.
Gelöst werden will ich, und lösen will ich. Amen.
Verwundet werden will ich, und verwunden will ich. Amen.
Gezeugt werden will ich, und zeugen will ich. Amen.
Essen will ich, und verzehrt werden will ich. Amen.
Hören will ich, und gehört werden will ich. Amen.
Gedacht werden will, der ich ganz Denken bin. Amen.
Gewaschen werden will ich, und waschen will ich. Amen.
[Die Gnade tanzt den Reigen.]
Flöten will ich — tanzet alle. Amen.
Klagen will ich — jammert alle. Amen.
[Die einzige Achtzahl lobsingt mit uns. Amen.
Die Zwölfzahl tanzt oben den Reigen.[2]) Amen.
Dem All wird zuteil, oben zu tanzen.[3]) Amen.
Wer nicht tanzt, erkennt nicht, was geschieht. Amen.]
Fliehen will ich, und bleiben will ich. Amen.
Schmücken will ich, und geschmückt werden will ich. Amen.

[1]) *δόξα σου τῇ δόξῃ.*

[2]) S. hierzu C. Schmidt, Gespräche Jesu 280, 2. Nach Schmidts Untersuchungen geht es nicht mehr an, um dieser Ogdoas und Dodekas willen den Hymnus der Gnosis im häretischen Sinne zuzuweisen. Auch gewisse christliche Kreise scheinen eine kosmische Ogdoas gekannt zu haben. S. u. 62, 0.

[3]) Korrupte Stelle. Ich gebe die Deutung nach Schimmelpfeng in Heneckes Apokr. 453, Handbuch dazu 527 f. Aber auch sie befriedigt nicht.

Geeint werden will ich, und einen will ich. Amen.
Ein Haus habe ich nicht, und Häuser habe ich. Amen.
Einen Ort habe ich nicht, und Orte habe ich. Amen.
Einen Tempel habe ich nicht, und Tempel habe ich. Amen.
Eine Leuchte bin ich dir, der mich sieht. Amen.
Ein Spiegel bin ich dir, der mich erkennt. Amen.[1])
Eine Tür bin ich dir, der an mich klopft. Amen.
Ein Weg bin ich dir, dem Wanderer."[2])

Der Hymnus geht dann in eine Art Paräneſe über, in der lehrhafte Gedanken doketiſchen Charakters dargelegt werden, immer wieder aber auch der Stil der Ich-Prädikationen auftaucht. Zum Schluß kommen zwei kurze Doxologien.[3])

[1]) Der Spiegel, ein im Altertum ſehr geläufiges Bild (J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegiſtos 115 ff.), gehört zur Terminologie der Myſterienreligionen, ſ. Reitzenſtein, Historia monachorum und Historia Lausiaca 107. 244 ff. 262, Feſtſchrift f. Andreas, 1916, 48 ff., Geffcken, Arch. f. Rel. 19, 304, Kurfeß, Der Katholik 21, 241. Weiteres zuſammengeſtellt bei Wetter, Altchriſtl. Liturgien 111, 15. Die anderen Bilder, „Licht", „Tür", „Weg", gehören in dieſelbe Sphäre (ich kann darauf hier nicht eingehen, einiges Material etwa bei J. Kroll, a. a. O. 375 ff.) und ſind auch den Chriſten geläufig. — *τῷ νοοῦντί με* — der mich erkennt. *νοεῖν* und *γιγνώσκειν* ſind Synonyma, ſ. Reitzenſtein, Helleniſt. Myſterienrel.[2] 148. Danach iſt auch v. 12 zu verſtehen.

[2]) *ὁδός εἰμί σοι παροδίτῃ* ein Paroemiakus, der die Selbſtprädikationen wirkungsvoll abſchließt. Dieſes Versgebilde iſt in liturgiſchen Formeln beliebt, ſ. Uſener, Altgriech. Versbau 87 ff., Dieterich, Mithrasliturgie 122 f. Auffallend iſt, daß das Amen am Schluſſe fehlt. Die anderen Kola ſind, wenn nicht metriſch, ſo doch ſtark rhythmiſch gebaut. Es wiederholt ſich ſehr oft dieſelbe Klauſel _ ⏑ _ ⏑ ⏓ *βρωθῆναι θέλω, καὶ μένειν θέλω, καὶ τόπους ἔχω, τῷ βλέποντί με* u. ä. Im Anfang hat man den Eindruck, als handle es ſich um dochmiſche Reihen: *σωθῆναι θέλω | καὶ σῶσαι θέλω | λυθῆναι θέλω | καὶ λῦσαι θέλω | τρωθῆναι θέλω | καὶ τρῶσαι θέλω | γεννᾶσθαι θέλω | καὶ γεννᾶν θέλω.* Zu dem parallelen Bau der Kola und zu den Klauſeln kommt noch die ſtarke Reimwirkung hinzu, da die meiſten Glieder mit *θέλω* und vorhergehendem *-αι* des Infinitivs ſchließen oder ſonſtwie mit Gleichklang ausgehen *(καὶ τόπους ἔχω . . . καὶ ναοὺς ἔχω . . τῷ βλέποντί με . . τῷ νοοῦντί με).* Der Verfaſſer der Johannesakten ſtiliſiert gern griechiſch. Dieſe ſchon früher gemachte Beobachtung (Norden, Agn. Theos 224, 1) beſtätigt ſich auch am Hymnus. Ich erwähne nur noch die charakteriſtiſche Umbiegung des Ich-Stiles am Schluſſe: *λύχνος εἰμί σοι . . ἔσοπτρόν εἰμί σοι . . θύρα εἰμί σοι* ſtatt, wie es der orientaliſche Stil verlangt, *ἐγώ εἰμι ὁ λύχνος* uſw. Die Behauptung Henneckes jedoch (Apokryphen 427), dem es Leitner, Der gottesdienſtliche Volksgeſang, 1906, 99 und Jordan, Geſch. der altchriſtlichen Literatur, 1911, 461 offenſichtlich nachſprechen, der Hymnus ſei „durchaus in griechiſchem Geiſte gehalten", geht viel zu weit.

[3]) „Wiederum ſage mir: Preis dir, Vater! Preis dir, Logos! Preis dir, Heiliger Geiſt! — — — Ich hüpfte, du aber erkenne das All (das Ganze?), und wenn du es erkannt, ſprich: Preis dir, Vater! Amen" — Der Hymnus iſt

Dieser inhaltlich und formal[1]) eigenartige Hymnus, der in der

öfter übersetzt worden. Mir ist bekannt die Übersetzung von Schimmelpfeng in Henneckes Ntl. Apokryphen 453, Achelis, Das Christentum in den ersten 3 Jhdten. I 1912. 171 f., Wolfg. Schultz, Dokumente der Gnosis 1910, 204 ff.

[1]) Einen ähnlichen Hymnus, in dem jedes Kolon mit Amen abschließt, hat das von Harnack und C. Schmidt, SB. Berl. Akad. 1891, 1045 ff. herausgegebene koptische Fragment einer Moses-Adam-Apokalypse enthalten. Gott hat sich mit Adam, seinem *εἰκών*, versöhnt und fordert nun durch Michael die ganze Engelschaft zur hymnodischen Begehung dieses Ereignisses auf. Der Text lautet dann folgendermaßen, S. 1046: „Der vierte Hymnus *(ὕμνος)*. Da *(τότε)* erhoben Michael und die gesamte Engelschaft *(ἀγγελική)* die Stimmen und stimmten diesen Hymnus *(ὕμνος)* in jener Stunde auf Adam an, also:

Groß ist die Freude des Adam, wenn man ihn zu seinem Anfang *(ἀρχή)* zurückbringen wird,

Michael — mit seinem Frieden *(εἰρήνη)*. *ἀμήν*.
Gabriel — mit seinen guten Botschaften (Evangelien). *ἀμήν*.
Raphael — mit dem heiligen Oel. *ἀμήν*.
Uriel — mit seinen Früchten *(καρποί)*. *ἀμήν*.
Raguel — mit dem lebendigen Wasser. *ἀμήν*.
Salaphuel — mit seinen Früchten *(καρποί)*. *ἀμήν*.
Asuel — mit seinen Kleidern *(στολαί)*. *ἀμήν*.
Balsamor — mit seiner Jungfräulichkeit *(παρθενία)*. *ἀμήν*.
El. El — welcher von diesem šanbal [unbekanntes Wort]. *ἀμήν. ἀμήν*.
Abraxath — mit seiner Zither *(κίθαρα)*. *ἀμήν. ἀμήν*.
Authronios — mit seinen Kränzen. *ἀμήν. ἀμήν*.
David — welcher dem Kelche der Kirche *(ἐκκλησία)* der Erstgeborenen vorgesetzt ist. *ἀμήν. ἀμήν*.
Harmuser — welcher diese Geist-Posaune *(πνεῦμα, σάλπιγξ)* hat. *ἀμήν. ἀμήν*.
Sausiu — mit dem Hauch des [Wohlgeruches. *ἀμήν. ἀμήν*.] . . ."

Es handelt sich um eine, wie die vielen griechischen Worte im koptischen Texte beweisen, ursprünglich griechisch verfaßte, katholische Apokalypse, die aber „mit den alten sethitisch — gnostischen Adam-Apokalypsen in Verbindung steht" (S. 1049). Die vier ersten Engelnamen finden sich auch in Tischendorfs katholischer Moses-Apokalypse (Apocalypses apocryphae, 1866, 1 f.), die anderen zehn stammen aus gnostischer Ueberlieferung. Der innige Zusammenhang zwischen katholischer und gnostischer Literatur wird an diesem Fragment ganz deutlich. —

Die Partie mit dem responsorischen Amen bildet in den Johannesakten den eigentlichen Hymnus. Ihm ist eine aus zwei selbständigen Stücken bestehende Doxologie vorgeschoben: *δόξα σοι πάτερ . . δόξα σοι λόγε . . δόξα σοι πνεῦμα. Dann αἰνοῦμέν σε πάτερ· εὐχαριστοῦμέν σοι φῶς, ἐν ᾧ σκότος οὐκ οἰκεῖ.* Diese Doxologie kann natürlich ursprünglich mit dem folgenden Hymnus nicht zusammen gestanden haben, der Lobpreis Christi auf sich selbst, den Logos (vgl. etwa c. 96, p. 198, 24 ff.) ist nicht gut möglich. Bei einer liturgischen Aufführung (s. oben 67) bot das freilich keinen Anstoß. In der zweiten Doxologie fehlt vielleicht [?] hinter *πάτερ* ein *ἀμήν*. Man würde *φῶς* gern auf den Sohn beziehen, der sich im Hymnus ausdrücklich *λύχνος* nennt. Bei dem einmaligen *ἀμήν* ist das unmöglich. —

Hauptsache aus gegensätzlich angeordneten[1]) Ich-Prädikationen[2]) besteht,

Sind die Doxologie und der nachfolgende Hymnus von Hause aus selbständig, so ist v. 5 ein Flickvers, der die Naht notdürftig verkleben muß. Keinesfalls können ferner 14 und 17—20 ursprünglich hier gestanden haben. Sie unterbrechen ganz unmotiviert den Zusammenhang. Dann sind sie aber auch überhaupt nicht für diesen Hymnus gedichtet, sondern kommen anderswoher. Sie fallen ganz aus dem Rahmen des Hymnus heraus, und man wüßte nicht, wo sie gestanden haben könnten, wenn sie wirklich ursprünglich für ihn konzipiert gewesen wären. Es handelt sich bei 17—20 m. E. um einen Einschub, wie wir ihn genau so im Naassenerhymnus (s. u. 94, 1) treffen. Daß von diesen Versen keiner bei Augustinus (s. u. 67, 3) bezeugt ist, braucht zwar nichts zu beweisen, ist aber doch auffallend. Vor allem sieht man v. 14 an, daß er ein an falscher Stelle in den Text geratener Zusatz ist. Sein Platz sollte als nachträglicher Zusatz in dem Komplex 17—20 sein, etwa vor 17, oder er war überhaupt ohne weitere Absicht, lediglich als Reminiscenz an den Rand geschrieben. Jedenfalls ist er vom Rande her versehentlich vor 15 eingedrungen. Als Zusatz ist er schon durch das Fehlen des Amen charakterisiert. Ist diese Annahme richtig — und ich wüßte nicht, wie man sie umgehen könnte — so hat diese Partie, die früher den Hauptstützpunkt der Hypothese von der gnostischen Herkunft des Liedes und der Akten bildete, künftig aus der Diskussion auszuscheiden (daß auch so die Annahme gnostischer Entstehung nicht richtig sei, dafür ist verschiedentlich E. Schmidt eingetreten, s. o. 59, 2). Wie, aus welchem Zusammenhang diese Verse in den Hymnus gelangt sind, muß im Dunkel bleiben. Vielleicht stammen sie aus einem anderen Tanzhymnus, denn man wird sich nicht einbilden dürfen, daß der unsrige ein Unikum gewesen sei.

[1]) Die antithetischen Selbstprädikationen sind im Hymnus so beherrschend und zugleich so eigenartig, daß, wer sie einmal gelesen hat, sie nicht wieder vergißt. Auf diesen antithetischen Stil ist bei Gelegenheit immer wieder aufmerksam gemacht worden (s. oben 49, 3; 51, 1; 52, 1; 54, 3; 55, 5). Oben 55, 0 wurde auch schon auf diese Redeweise in den an den Hymnus anschließenden Reden Jesu hingewiesen. Die Apostelakten bedienen sich dieses Stilmittels in ausgedehnter Weise. Ich erwähne noch acta Petri 2 p. 47, 17 Lips., Andr. 23. 24, Joh. 23 p. 163, 27 Bonn., Thom. 32 p. 156, 15; 37 p. 154, 21; 53 p. 169, 19. Aus hymnodisch empfundenen Partien wäre noch besonders zu nennen acta Petri 20 p. 68, 2, die Schilderung des Wesens Jesu: hunc magnum et minimum | formosum et foedum | iuvenem et senem | tempore apparentem et in aeternum invisibilem | quem manus humana non tenuit et tenetur a servientibus | quem caro non vidit et videt nunc usw., ferner acta Andr. 1 p. 38, 12 Bonn. *ἐσμὲν τοῦ καλοῦ, δι' ὃν τὸ αἰσχρὸν ἀποθυόμεθα | τοῦ δικαίου, δι' οὗ τὸ ἄδικον ῥίπτομεν | τοῦ ἐλεήμονος, δι' οὗ τὸν ἀνελεήμονα ἀφίεμεν | τοῦ σῴζοντος, δι' οὗ τὸν ἀπολλύντα ἐγνωρίσαμεν | τοῦ φωτός, δι' οὗ τὸ σκότος ἐρρίψαμεν | τοῦ ἑνός, δι' οὗ τὰ πολλὰ ἀπεστράμμεθα*, und so fort. Dieses Stilmittel muß sich großer Beliebtheit erfreut haben. Ich habe hier noch eine Reihe von Belegen nachzutragen. Tertull. de carne Christi 5 Mitte (aus einem stilistisch hochinteressanten Kapitel) ita utriusque substantiae census hominem et deum exhibuit | hinc natum — inde non natum | hinc carneum — inde spiritalem | hinc infirmum — inde praefortem | hinc morientem — inde viventem. Das ist ganz die Ausdrucksphäre von Ignat. Eph. 7, 2 und Meliton frg. 13 (oben 20 f.). „Der ich bin ungezeugt und (doch) gezeugt von

gibt uns in Einzelheiten eine Fülle von Rätseln auf, deren Lösung noch

Menschen | der ich bin ohne Fleisch, (und doch) habe ich getragen das Fleisch", heißt es in der sog. epistula apostolorum, C. Schmidt-Wajnberg, Gespräche Jesu mit s. Jüngern, 1919, 73 (vgl. Schmidt ebda. 295, dort die genannte Tertullianstelle zitiert). Aus dem zweiten Teil der Anaphora der sog. clementinischen Liturgie (const ap. VIII 12), in dem die Heilstaten Christi dargelegt werden, heben sich einige Partien durch ihren Stil heraus, „Formeln, wie in Stein gehauen, die einen altertümlichen Charakter verraten und die wahrscheinlich als Vorlage für die jetzige Anaphora gedient haben" (Wetter, Altchr. Liturgien 28). Sie lauten folgendermaßen: 12,30 *εὐδόκησεν αὐτος γνώμῃ σῇ ὁ δημιουργὸς ἀνθρώπου ἄνθρωπος γενέσθαι | ὁ νομοθέτης ὑπὸ νόμους | ὁ ἀρχιερεὺς ἱερεῖον | ὁ ποιμὴν πρόβατον.* 31 . . . *καὶ γέγονεν ἐν μήτρᾳ παρθένου ὁ διαπλάσσων πάντας τοὺς γεννωμένους | καὶ ἐσαρκώθη ὁ ἄσαρκος | ὁ ἀχρόνως γεννηθεὶς ἐν χρόνῳ γεγέννηται. . . .* 33 *καὶ κριθεὶς ὁ κριτής | καὶ κατακριθεὶς ὁ σωτὴρ | σταυρῷ προσηλώθη ὁ ἀπαθής | καὶ ἀπέθανεν ὁ τῇ φύσει ἀθάνατος | καὶ ἐτάφη ὁ ζωροποιός.* Es stellt sich immer deutlicher heraus, daß wir es hier mit einem ganz festen Stil zu tun haben, der für den christologischen Hymnus ausgebildet worden ist. Wenn man die jetzt genannten Stellen, namentlich die letzte, mit den S. 20 f. angeführten Belegen im einzelnen vergleicht, sind die Zusammenhänge mit Händen zu greifen. Schließlich sei noch eine Stelle aus dem Testamentum Domini nostri (I 28, p. 63 f Rahm.) angeführt, deren Kenntnis ich Schmidt, a. a. O. 572 verdanke. Der Tod ruft beim descensus Christi erschrocken aus — es ist eine Situation wie bei Meliton fr. 13 —: quis est hic, qui hominem mihi subiugatum induit meque vicit . . . | quis est hic, qui terra est indutus, sed coelum est | quis est hic natus in corruptibilitate, sed est incorruptibilis . . .? (Ueber die Frage im Hymnenstil oben 56,4 und unten 79,0). quis est hic qui, man braucht das nur affirmativ zu geben, um das Stilmittel zu erkennen: *οὗτός ἐστιν ὅς* oder *ὁ* oder *σὺ εἶ ὁ*, s. darüber oben 22,1. — Die Antithese ist eine Redefigur, die mit den Menschen durch die Jahrhunderte geht. Sie hängt mit der Neigung zum Parallelismus des Ausdrucks zusammen, und der „ist vielleicht der wichtigste formale Völkergedanke, den es gibt" (Norden, Kunstprosa II 814). Besonders gepflegt wird die Antithese da, wo auf eine kunstmäßige Form der Rede Wert gelegt wird. So datiert im Altertum ihre eigentliche Bedeutung erst seit dem Aufkommen der Kunstprosa. Die von der Kunstprosa geforderte Isokolie der Rede drängt von selbst nach antithetischem Ausdruck. So können wir denn beobachten, wie diese Figur in ständig wachsender Bedeutung dem Altertum eigentümlich ist. Ihre Geschichte kann hier natürlich nicht weiter erörtert werden, s. dafür Norden, Kunstprosa (s. Index s. v.). Daß nun die Antithese im Hymnus eine besondere Rolle spielen muß, ist danach selbstverständlich. Seine gehobene Sprache, für die ja gerade Isokolie ein bestimmendes Merkmal bildet, verlangt das. Antithesen liegen aber gerade hier auch noch besonders nahe. Im christologischen Hymnus war sie bei den in der Gestalt des Kyrios selbst liegenden Gegensätzen selbstverständlich. Es ist auch klar, daß dort die Antithesen leicht einander ähneln, denn die Möglichkeit der Variation ist beschränkt. Man kann ferner beobachten, daß Antithesen sich von selbst da einzustellen pflegen, wo es sich um eine möglichst umfassende oder auch unangreifbare Definition Gottes handelt, vgl. etwa das Material bei J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos, 1. Kapitel, bes. 43 ff. Da der Hymnus nun zum Preise der Gottheit ihr

kaum versucht worden ist. Für uns ist die Erkenntnis wichtig, daß ihm

Wesen möglichst ausführlich und vielfältig zu beschreiben pflegt, liegt es auf der Hand, daß sich dabei Antithesen in Menge einstellen. So können bei der Antithese des Hymnus verschiedene Gründe zusammenwirken. Die Vereinigung rhetorischer Stilmittel mit dem Streben nach möglichst erschöpfender Definition, beides in den Dienst hymnodischer Absicht gestellt, kann etwa der Anfang der confessiones des Augustinus zeigen. Ich zitiere beispielshalber I 4 aus einer feierlichen Anrede an Gott: misericordissime et iustissime, secretissime et praesentissime — — immutabilis, mutans omnia, nunquam novus, numquam vetus — — semper agens, semper quietus, colligens et non egens (hier besonders gut zu beobachten, wie stark rhythmisiert diese Sprache ist) — — quaerens, cum nihil desit tibi. amas nec aestuas, zelas et securus es, paenitet te et non doles, irasceris et tranquillus es. Wie das Streben nach umfassender Definition bestimmend einwirken kann, möge eine Partie aus dem 5. Traktat des corp. Hermet. zeigen, die — was sehr bezeichnend ist — aus einer lehrhaften Darlegung unvermerkt in einen Hymnus auf Gott mündet, 9: Gott wirkt überall im Kosmos, *ἔστιν αὐτὸς καὶ τὰ ὄντα καὶ τὰ μὴ ὄντα . . .* 10 *οὗτος ὁ θεὸς ὀνόματος κρείττων | οὗτος ὁ ἀφανής, οὗτος ὁ φανερώτατος | ὁ τῷ νοῖ θεωρητός, οὗτος ὁ τοῖς ὀφθαλμοῖς ὁρατός | οὗτος ὁ ἀσώματος, ὁ πολυσώματος, μᾶλλον δὲ παντὸς σώματος | . . . καὶ διὰ τοῦτο ὀνόματα ἔχει ἅπαντα, ὅτι εἷς ἐστι πατήρ | καὶ διὰ τοῦτο αὐτὸς ὄνομα οὐκ ἔχει, ὅτι πάντων ἐστὶ πατήρ | . . . πάντα δὲ ἐν σοί, πάντα ἀπὸ σοῦ | . . .* 11 *σὺ εἶ πᾶν τὸ γενόμενον, σὺ τὸ μὴ γενόμενον.* Daß wir uns hier in einem festen Stil bewegen, möge ein ähnlich klingendes Fragment des Kerygma Petri zeigen, in dem freilich eine andere Art von Gegensätzen gebaut wird, Clem. Al. strom. VI 5 p. 451, 9 St: *ὁ ἀόρατος, ὃς τὰ πάντα ὁρᾷ | ἀχώρητος, ὃς τὰ πάντα χωρεῖ | ἀνεπιδεής, οὗ τὰ πάντα ἐπιδέεται . . . ἀποίητος, ὃς τὰ πάντα ἐποίησεν.* Natürlich können die Antithesen in ihrer Art verschieden sein. *ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή*, coelestis sepelitur ist eine andere Art von Gegensatz als *οὗτος ὁ ἀφανής — οὗτος ὁ φανερώτατος*, im ersten Falle ist er rein gedanklich, im zweiten ist es zugleich eine formale Antithese. *ὁ τραχὺς μὲν τὴν θέαν — ἁπαλὸς δὲ τὴν γεῦσιν* stammt formal aus einer ganz anderen Welt als etwa *τὸν ἀπαθῆ — τὸν δι' ἡμᾶς παθητόν* oder *οὗτος ὁ ἀφανής — οὗτος ὁ φανερώτατος*. Hier stehen sich Occident und Orient gegenüber. *ἐλεύθερος ὢν γέγονας δοῦλος, παιδεὶς πολλοὺς εἰς ἐλευθερίαν εἰσήγαγες* ist eine andere Antithese als *οὗτος ὁ τῷ νοῖ θεωρητός — οὗτος ὁ τοῖς ὀφθαλμοῖς ὁρατός*. Der Unterschied betrifft hier die Prädikationsarten. Die eine beschreibt das Wesen aus den Taten, die andere aus den Eigenschaften. Norden (Agnostos Theos 221 f.) hat sie die dynamische und essentielle genannt. Sonach sind auch dynamische und essentielle Antithesen zu unterscheiden. Wie mir scheint, gehören namentlich dynamische Antithesen zum Stil jüdischer Dichtung. Mit dem jüdischen Satzparallelismus ist ja auch die gegensätzliche Rede gegeben, da der Gedanke des ersten Gliedes bekanntlich im zweiten nicht nur in ähnlicher Fassung wiederkehrt, sondern gern antithetisch weitergeführt wird. Als typisches Beispiel führe ich (nach Gunkels Uebersetzung, Ausgew. Psalmen[3] 280 f.) das Lied der Hanna, 1. Sam. 2, 4 ff. an: „Der Helden Bogen zerbricht | doch die strauchelten, gürten sich mit Kraft | die satt waren, müssen sich um Brot verdingen | und die Hunger litten, können mit der Arbeit feiern | die unfruchtbar war, gebiert sieben Kinder | und die Kinderreiche verzweifelt | Jahve tötet und macht lebendig | stürzt zur Unterwelt und führet herauf | Jahve macht arm und macht reich | erniedrigt und erhöht auch." Zu

eine sehr große kultische Bedeutung zukommt.[1]) Mit ihm ist eine Mysterien-

diesem Antithesenstil vgl. noch Psalm 107, 33—41; 113, 7—9; Hiob 5, 11 ff. 12, 17 ff. 36, 5 ff., dazu Gunkel, Festgabe für Harnack, 1921, 49. Als Beispiel von essentieller Antithese ist mir nur Sir. 10, 14 bekannt, wenn man das als solches gelten lassen will. In babylonischen Hymnen begegnen beide Arten, die dynamische überwiegt aber. Von 13 Beispielen, die ich mir aus der Sammlung bei Jastrow, Die Relig. Babyl. u. Assyr. I notiert habe (S. 436, 464, 468, 476, 509, 535 dreimal, 536 zweimal, 540, 541, 542), kommen 8 auf die dynamische Antithese; ob alle Restfälle überhaupt zu Antithesen gerechnet werden dürfen, ist außerdem noch fraglich. Mit dem jüdischen Hymnus ist natürlich auch der Antithesenstil zu den Christen gewandert. Das zeigt das Magnificat Luc. 1, 52 f.: „er stürzt die Machthaber von den Thronen | und erhöht die Niedrigen | die Hungrigen sättigt er mit Gütern | und die Reichen läßt er leer ausgehen." Dieser Stil hat sich im christlichen Hymnus erhalten. So ist die Präfation der Missa in inventione crucis des Sacramentarium Gallicanum (Muratori III 762, abgedruckt bei Wetter, Altchr. Liturg. 132) beinahe ganz aus solchen Gegensätzen zusammengesetzt. Ich hebe nur einige Stellen heraus: deceptor deceptus es | et qui triumphaveras conculcaris | nam caro, quae tibi fuit in Adam cibus, factus est in Christo interitus | et unde prius esca, inde successit penuria. Ferner: o crux ... quae reddis cives de peregrinis | felices de naufragis | liberos de subditis | vivaces efficis de peremtis | ad coelos ducis de tartaris. Auch in den Präfationen des Missale Romanum ist der Antithesenstil beliebt, er begegnet in der von Weihnachten, von Epiphanie, der Fastenzeit, vom Kreuze, von Ostern.

[2]) (Zu S. 62.) Von dem hymnodischen Ich-Stil ist bereis mehrfach die Rede gewesen, s. 22, 1; 30 f., vgl. 54, 2; 56, 3. Der Hymnus der Johannesakten ist der ausführlichste Beleg für ihn. Andere werden wir in den Oden Salomons und im Naassenerhymnus kennen lernen. Hier muß noch nachgetragen werden, daß dieser Stil öfter in der sog. epistola apostolorum mit den Gesprächen Jesu an seine Jünger nach der Auferstehung vorkommt. Eine bezeichnende Stelle sei aus der äthiopischen Rezension herausgehoben; Schmidt-Wajnberg 74: „ich bin die Hoffnung der Verzweifelten | der Helfer derer, die da ohne Retter sind | das Vermögen der Armen | Heil der Siechen | und Auferstehung der Toten." Im Ich-Stil tut die Gottheit selbst ihre Herrlichkeit kund, die der Mensch auf dieselbe Weise, nur im Er- und Du-Stil preist. Die verschiedenen Stile gehören deswegen auch zusammen, gehen sogar gelegentlich ineinander über (der Ich-Stil mit den anderen allerdings seltener, s. etwa Ode Sal. 31, ferner mandäische Texte, Reitzenstein, Das mandäische Buch des Herrn der Größe, SB. Heidelb. Akad. phil.-hist. Kl. 1919, Abh. 12, 85). Sie arbeiten mit denselben formalen Mitteln. Der Ich-Stil ist der Stil der Offenbarung. Seit Nordens bahnbrechenden stilistischen Untersuchungen (s. oben 22, 1) sind wir auf das Bestehen eines festen soteriologischen Redetypus aufmerksam geworden, in den sich dieser Stil der Offenbarung einordnet. Man kann diese Redeweise deutlich auf ihrem Zuge vom Osten in das Abendland verfolgen. Merkwürdigerweise tritt im AT der Ich-Stil sehr stark zurück. (Meine frühere Behauptung S. 22, 1 muß ich zurücknehmen.) Das „Ich bin der Herr, dein Gott" ist etwas Singuläres. In den Psalmen gibt es keinen Hymnus im Ich-Stil. Die Reden Jahves im Buche Hiob 38 ff. bilden eine Ausnahme; sie sind aber anders stilisiert, es fehlt ihnen die charakteristische Verbindung des Ich = bin mit dem Namen und vor allem dem Partizipium. Das gilt auch vom Hymnus der

feier verbunden, sein unter Reigentanz erfolgter Vortrag bildet ihr *δρώμενον*. Christus gebraucht selbst mit Beziehung auf diesen Hymnus verschiedentlich das Wort *μυστήριον*.[1]) Im Tanzliede erteilt er die Offenbarung seines Wesens und, wie es scheint, hauptsächlich seines Leidens. Und die Jünger empfangen nicht nur passiv diese Offenbarung; durch ihr Amen und ihre Teilnahme am Reigen werden sie mit der heiligen Handlung noch viel enger verknüpft. Sie erleben beim Hymnus nicht nur

---

Weisheit auf sich selbst, Sir. 24 (darüber Baumgartner, ZatW. 34, 172 f.). Die typischen Selbstprädikationen der Gottheit kommen nur bei Deuterojesaja vor. Man nimmt hier babylonischen Einfluß auf den im Exil lebenden Verfasser an, s. Greßmann, ZntW. 34, 283, Gunkel, Theol. Rundschau 20, 303. Ich verdanke die Nachweise einer freundlichen Mitteilung Greßmanns. — Von der Gottheit haben die Menschen diese Redeweise übernommen, nicht nur die orientalischen Könige im Prunkstil ihrer Inschriften (Norden 210 ff.), sondern auch der Fromme im Mysterium. Christus fordert im Hymnus der Johannesakten den Apostel auf, in dem Sprechenden, also dem Meister, sich selbst zu sehen. Der Myste identifiziert sich mit der Gottheit, und so spricht er auch in der Sprache der Gottheit und bedient sich dazu des Ich-Stils. Das hat in den Oden Salomons früher sehr befremdet, wir sehen hier aber heute einen festen Zusammenhang, s. vor allem jetzt Reitzenstein, Hellenist. Mysterienrel.[2] 126 ff. Die feierliche Rede im Ich-Stil, wenn auch nicht unbedingt in der Form *ἐγώ εἰμι ὅ . . .*, hat ihren bestimmten Platz in den Mysterienfeiern. Der Myste schildert in ihr seine Erlebnisse. Man denke an das bekannte *ἐκ τυμπάνου βέβρωκα* (oben 15, 3), an die Worte des Tat bei seinem ekstatischen Erlebnis (corp. herm. 13, 11): *ἐν οὐρανῷ εἰμι, ἐν γῇ, ἐν ὕδατι, ἐν ἀέρι κτλ.*, an die Verkündigung des Mysten bei der Isisweihe des Apuleius (met. XI 23 Ende) accessi confinium mortis etc., oder an die Worte der Täuflinge beim Taufritus der Markosier (Iren. I 21, 3), usw. Weiteres Material bei M. Dibelius, Die Isisweihe bei Apuleius und verwandte Initiationsriten (SB. Heidelb. Ak. phil.-hist. Kl. 1917, Abh. 4) 7 ff. Wenn der Myste seine Himmelsreise erlebt, muß er die feindlichen Elemente, durch die sein Weg ihn führt, bannen. Er tut das mit den im Mysterium offenbarten Ich-Prädikationen der Gottheit: *ἐγὼ υἱὸς ἀπὸ πατρὸς, πατρὸς προόντος, υἱὸς δὲ ἐν τῷ παρόντι* (Formel der Markosier beim Durchgang durch die Sphären, Iren. I 21, 5). Schließlich ist diese feierliche Art göttlicher Rede ganz in das Milieu des Zaubers herabgesunken. Wird die Sonne zu irgend einem Zwecke beschworen, geschieht es mit den Worten: *ἐγώ εἰμι ὁ ἐπὶ τῶν δύο χερουβὶν ἀνὰ μέσον τοῦ κόσμου οὐρανοῦ καὶ γῆς κτλ.*, Pap. Leyd. Dieterich, Abraxas 193, 5; 188, 23), oder man nehme etwa die Formel zum *διαβαίνειν ἐπάνω τοῦ κροκοδείλου: ἐγώ εἰμι ὁ ἐν οὐρανῷ σχολὴν ἔχων φοιτώμενός τε ἐν ὕδατι καὶ ἐν πυρὶ καὶ ἐν ἀέρι καὶ γῇ κτλ.* (ebd. 190, 13). Die majestätische Ich-Prädikation wird zur leeren Floskel. *ἐγώ εἰμι — λέγε τὸ ὄνομα*, der Name kann ad libitum eingefügt werden, so pflegen es die Zauberbücher zu handhaben.

[1]) (Zu S. 65.) Hier gewinnt Bedeutung, was oben 47, 1. 2 über den Hymnus im Kult und seine Verbindung mit der Ekstase dargelegt worden ist.

[1]) p. 198, 15; 201, 11. 14 *ἀλλὰ καὶ τὸ πάθος ἐκεῖνο, ὃ ἔδειξά σοι καὶ τοῖς λοιποῖς χορεύων, μυστήριον βούλομαι καλεῖσθαι.* Als echtes Mysterium darf es nicht profaniert werden, 198, 15 *καὶ ἐὰν ὃ πράσσω, τὰ μυστήριά μου σίγα.*

die Schau der göttlichen Geheimnisse, sondern erfahren auch, wie an ihnen Sinn und Zweck aller Mysterien in Erfüllung geht: der Mensch wird eins mit der Gottheit; in dem, was die Gottheit erlebt, was im Mysterium vorgeführt oder beschrieben wird, erkennt er sich selbst, sein eigenes Los. Christus gibt in den auf den Hymnus folgenden Reden seinen Mysterien ausdrücklich diesen Sinn.[1]) Das alles ist wohlgemerkt an das unter Reigentanz gesungene Lied, an das *χορεύειν* geknüpft.[2]) Der Hymnus also als *δρώμενον*, als Träger und Vermittler des mystischen Schauens und Erlebens — das ist eine Erkenntnis von der größten Bedeutung. Diese wird noch dadurch gesteigert, daß es sich in unserem Falle nicht um etwas rein Buchmäßiges handelt, von dem aus wir auf die Praxis zurückschließen müßten. Wir wissen zufällig, daß die Priscillianer eben diesen Hymnus gekannt und gesungen haben. Mit ihm gaben sie dem bei Mc. 14, 26 ~ Mt. 26, 30 erwähnten Hymnensingen Jesu und der Jünger seinen Inhalt, und so ist denn einer größeren Gemeinschaft Jesus als Verfasser eines *ἱερὸς λόγος* in hymnodischer Gestalt erschienen. Augustinus hat uns große Teile dieses Hymnus in lateinischer Uebersetzung erhalten.[3])

Bei dieser Bedeutung des Liedes ist es natürlich von Wichtigkeit zu wissen, in welchen Kreisen wir seine Entstehung zu suchen haben. Früher pflegte man es allgemein als unbedingt gnostisch anzusprechen,[4]) neuerdings bricht sich aber die zuerst von C. Schmidt verfochtene Ansicht Bahn, daß wir uns in den Johannesakten und gerade auch in unserem Hymnus in vulgär-christlichem Gedankenkreise, freilich stark modalistischer und doketischer Färbung bewegen.[5]) Eine endgültige Entscheidung wird vielleicht kaum zu treffen sein. In dieser Zeit sind gnostisch-häretische und vulgär-christliche Elemente kaum als konstante Größen voneinander zu scheiden, man muß vielmehr mit fließenden Uebergängen rechnen. Gnosis und Vulgärchristentum haben ein ausgedehntes Grenzgebiet, „man kann sich diesen Streifen nicht breit genug denken".[6])

---

[1]) p. 198, 14 *ὑπακούων δέ μου τῇ χορείᾳ ἰδὲ σεαυτὸν ἐν ἐμοὶ λαλοῦντι .. ὁ χορεύων νόει, ὃ πράσσω, ὅτι σόν ἐστι τοῦτο τοῦ ἀνθρώπου πάθος, ὃ μέλλω πάσχειν.* — Für diesen „Ursinn aller Mysteriendarstellung" vgl. Reitzenstein, Arch. f. Rel. VIII 171, 188, Hellenist. Mysterienrel.[2] 39.

[2]) Vgl. v. 19 *ὁ μὴ χορεύων τὸ γινόμενον ἀγνοεῖ.*

[3]) S. darüber Hennecke, Ntl. Apokryphen 424, Schimmelpfeng, Handb. zu d. Ntl. Apokr. 529.

[4]) Z. B. Liechtenhan, Offenbarung in Gnostizismus 1901, 127 f., ZntW. 3, 229. Hennecke, a. a. O. 428, Schimmelpfeng, a. a. O. 530.

[5]) C. Schmidt, Die alten Petrusakten (TU. 24, 1) 127 ff., Gespr. Jesu mit s. Jüngern 366. 280, 2, ferner soeben Wetter, Altchristl. Liturgien 110 ff., vgl. oben 59, 2.

[6]) Harnack, Gesch. d. altchristl. Litteratur II 2, 173, 3.

Weit bekannter als der Hymnus der Johannesakten sind die beiden großen Lieder der Thomasakten, das Brautlied (c. 6) und das Lied von der Perle (108). Beide haben bis in die letzte Zeit hinein eine Fülle von Untersuchungen erhalten.[1]) Es steht nunmehr fest, daß sie nicht erstmalig für die Akten gedichtet sind. Das eine ist ein ursprünglich profanes Hochzeitslied, das, allegorisiert und mit mancherlei Spekulationen durchtränkt, schließlich dem Apostel bei dem vom König veranstalteten Hochzeitsmahle in den Mund gelegt wird.[2]) Das andere, das Thomas im Gefängnis seinen Mitgefangenen zu ihrer Aufrichtung singt, geht auf einen in verschiedenen Religionen behandelten alten Mythos zurück, den man bis in den Iran verfolgen kann. Wie die Parallelen, besonders mandäische und manichäische Gegenbilder, lehren, soll das Los des Gottes dargestellt werden, der aus der himmlischen Heimat in die gottvergessene Welt der Fremde geraten ist und aus ihr den Weg zurückfindet. Der Zweck der Schilderung kann wie im Hymnus der Johannesakten nur der sein, den Hörer das Gleiche erleben zu lassen.[3]) Dieses Lied ist also, so wenig es die äußere Form und Einkleidung nahelegt, im Grunde auch ein *ἱερὸς λόγος*. Schon das gibt ihm ein Recht, hier erwähnt zu werden. Für unsere Betrachtung hat vor allem das Brautlied Interesse, ist es doch ein unverächtliches Denkmal des orientalischen Dichtungsstiles, wie er eben auch den Hymnen eigen ist. Man darf es, namentlich den Anfang, stilistisch einen Hymnus im Stile der Er-Prädikation nennen. Vom Verfasser der Thomasakten, der bei der Braut etwa an die Sophia denken mag, ist das Lied wohl auch inhaltlich so aufgefaßt und dementsprechend zugestutzt worden. Es möge hier die Uebersetzung wenigstens des Anfangs Platz finden.[4])

[1]) Ich kann mich hier auf Einzelheiten nicht einlassen, sondern verweise für alles auf die umsichtigen Darlegungen von Fel. Haase, Untersuchungen zur bardesanischen Gnosis (TU. 34, 4) 50—67. Dort sind alle Theorien besprochen.

[2]) S. jetzt Bousset, ZntW. 18, 23; vgl. dazu Lidzbarski, Mandäische Liturgien, 1920, IX, XI.

[3]) Reitzenstein, Festschrift für Andreas, 1916, 44 ff., Hellenistische Mysterienreligionen[2] 39, vgl. 128. Reitzenstein, das sei wenigstens gesagt, hat die größten Verdienste um die Deutung der Lieder; die früheren Stellen s. bei Haase. Soeben hat er in seinem Buche Das iranische Erlösungsmysterium 70 ff. den „Seelenhymnus" erneut behandelt. Ich kann darauf nur kurz verweisen, da mir die Schrift leider erst bei der Korrektur zugänglich geworden ist. Ueber die religiöse Bedeutung und Verwendung des Liedes s. dort 83.

[4]) Ich gebe sie nach der griechischen Rezension im Anschluß an die Uebertragungen von Raabe in Henneckes Ntl. Apokryphen, 482 und Preuschen, Zwei gnostische Hymnen, 1904, 10.

Das Mädchen ist des Lichtes Tochter,
Es ruht auf ihr der Abglanz der Könige.
Stolz und erfreulich ist ihr Anblick,
Von glänzender Schöne strahlend.
Ihre Gewänder gleichen Frühlingsblumen,
Wohlriechender Duft strahlt aus von ihnen.
Ihr zu Häupten thront der König
Und nährt, die unter ihm wohnen [mit seiner Götterspeise].
Auf ihrem Haupte ruht Wahrheit,
Freude drückt sie aus mit ihren Füßen.
Ihr Mund ist geöffnet und schicklich
(Spricht sie durch ihn lauter Loblieder).
Ihre Zunge gleicht dem Türvorhange,
Der für die Zutretenden zurückgeschlagen wird.
Ihr Nacken ruht wie Stufen,
Die der erste Schöpfer schuf.
Ihre beiden Hände
Deuten weisend auf den Chor der Aeonen,
Ihre Finger aber
Oeffnen die Tore der Stadt.
Ihr Brautgemach ist licht,
Von Balsam duftend und jeglichem Wohlgeruch, usw.

Der bilderfrohe Zauber orientalischer Rede grüßt uns aus diesen Versen. Sofort fällt uns die Verwandtschaft zu den Oden Salomons auf, die von vornherein als religiöse Lieder konzipiert und empfunden sind. Einen Hymnus im strengen Sinne kann man das zweite Lied nicht nennen, aber bei unserem dürftigen Material ist uns jedes Zeugnis christlicher oder christlicher Sphäre angenäherter Poesie willkommen. Auch das in epischem Charakter gehaltene Lied von der Perle trägt den unverkennbaren poetischen Stil des Orients. Beide Gedichte sind in syrischer Sprache verfaßt, u. z. in einem sechssilbigen Metrum.[1]) Wir können uns also nach ihnen eine Vorstellung machen, wie etwa zu Beginn des 3. Jhdts. religiöse Gesänge in Syrien ausgesehen haben. Das ist wegen der Bedeutung Syriens eine wichtige Erkenntnis. Daß die Lieder nicht in christlichen Kreisen entstanden sind, wurde bereits gesagt. Man pflegt sie gnostisch zu nennen. Das mag, wenn man den Terminus nicht zu streng faßt, richtig sein.[2]) Daß sie, wie man gern möchte, Bardesanes

[1]) Darüber Macke, Theol. Quartalschrift 56, 8 ff., Preuschen, a. a. O. 79.
[2]) Vgl. hierzu C. Schmidt, Gespräche Jesu mit s. Jüngern, 555.

zum Verfasser haben, ist unerweislich, ja auch unwahrscheinlich. Seiner Art zu dichten mögen sie aber immerhin nicht fernstehen.[1])

Für die Geschichte der christlichen Hymnodik haben besondere Bedeutung die Oden Salomons. Seit Rendel Harris' glücklichem Funde im Jahre 1909 besitzen wir in ihnen die große Anzahl von 42 religiösen Liedern. Hymnen mag man sie in ihrer Gesamtheit nicht nennen, wenigstens nicht im strengsten Sinne des Wortes. Sie enthalten, ähnlich wie die Psalmen, noch manche andere Gattungen des Liedes, z. B. die Paräneſe. Immerhin wiegt aber die Absicht, Gott reinen Lobpreis darzubringen, durchaus vor. Das ist es, was der Dichter als seinen eigentlichen Beruf ansieht,[2]) was den Oden, unbeschadet ihres Sonderinhalts, die Note des Jubelliedes gibt. „Tut die Herzen auf, tut sie auf dem Jubel über den Herrn" (8,1), könnte man das Leitmotiv der Oden nennen. In freudiger Begeisterung wird dieser Stimmung Ausdruck verliehen, so etwa im Anfang der 26. Ode:

Ich sprudle Lobpreis dem Herrn,
denn ich bin sein eigen.
Sein heilig Lied ich singe,
denn mein Herz ist ihm zugewandt.
Seine Zither liegt in meinen Händen,
und nicht verstummen die Lieder, die ihm wohlgefallen.
Ich ruf' ihn laut mit ganzer Seele an,
lobpreisend rühm' ich ihn mit ganzem Leibe.[3])

---

[1]) S. unten 91.

[2]) Das ist wohl der Sinn von Ode 16, 1 f.: „Wie der Pflug der Beruf des Bauern ist und der Schiffsmast der Beruf des Fergen, so ist mein Beruf der Psalmengesang des Herrn, meine Kunst und mein Geschäft sind seine Oden." Den Beruf und die Pflicht zum Hymnus empfindet der Dichter hier ebenso dringlich wie Epiktet in der schönen Stelle I 16, 15 ff. p. 55, 14 Sch., auf die Greßmann bei Hennecke, Ntl. Apokryphen[2] zur Ode hinweist. Ich muß trotz des Raummangels die Hauptgedanken ausschreiben, da sie die allgemeine Neigung der Zeit zum Hymnus sehr treffend charakterisieren: *εἰ γὰρ νοῦν εἴχομεν, ἄλλο τι ἔδει ἡμᾶς ποιεῖν καὶ κοινῇ καὶ ἰδίᾳ ἢ ὑμνεῖν τὸ θεῖον καὶ εὐφημεῖν καὶ ἐπεξέρχεσθαι τὰς χάριτας; οὐκ ἔδει καὶ σκάπτοντας καὶ ἀροῦντας καὶ ἐσθίοντας ᾄδειν τὸν ὕμνον τὸν εἰς θεόν; 'μέγας ὁ θεός, ὅτι ἡμῖν παρέσχεν ὄργανα ταῦτα δι' ὧν τὴν γῆν ἐργασόμεθα' μέγας ὁ θεός, ὅτι χεῖρας δέδωκεν, ὅτι κατάποσιν, ὅτι κοιλίαν, ὅτι αὔξεσθαι λεληθότως, ὅτι καθεύδοντας ἀναπνεῖν' κτλ.* Wenn die Menge verblendet ist, muß wenigstens einer für alle *ᾄδειν τὸν ὕμνον τὸν εἰς θεόν. εἰ γοῦν ἀηδὼν ἦμην, ἐποίουν τὰ τῆς ἀηδόνος, εἰ κύκνος, τὰ τοῦ κύκνου. νῦν δὲ λογικός εἰμι· ὑμνεῖν με δεῖ τὸν θεόν... καὶ ὑμᾶς ἐπὶ τὴν αὐτὴν ταύτην ᾠδὴν παρακαλῶ.*

[3]) Beachte das zweimalige typische „denn" im Anfang; vgl. oben 52, 1, im gerade angeführten Hymnus des Epiktet das anaphorische *ὅτι*. — Der Sänger fährt fort: „Denn vom Morgen bis zum Abend ist sein der Lobpreis | von Süd nach

Dieser hymnodischen Atmosphäre entspricht der Stil der Lieder, die alle die feste Diktion des Hymnus zeigen. Ich muß mich darauf beschränken, einen einzigen ausführlichen Beleg für diesen Stil hier vorzulegen, und greife dafür die 22. Ode heraus, die auch in der Pistis Sophia c. 71 überliefert ist.

Der mich aus den Höhen hinabführt,
der mich aus der Tiefe emporführt,
Der das Mittlere gefangen nimmt,
der es mir unterwirft,
Der meine Feinde und Gegner zerstreut,
der mir Macht gibt, die Fesseln zu lösen,
Der durch meine Hände den siebenköpfigen Drachen schlug,
der mich auf seine Wurzel stellte, seinen Namen zu tilgen:
Du warst mit mir und halfst mir,
allerorten umgab mich dein Name.
Deine Rechte hat das Gift des Lästerers vernichtet,
deine Hand deinen Gläubigen den Weg geebnet.
Du erkorst sie aus den Gräbern
und sonderteſt sie von den Leichen,
Du nahmst die dürren Gebeine
und umkleidetest sie mit Leibern.
Du gabst den Unbeweglichen Kraft zum Leben,
Unvergänglichkeit wurde dein Weg und dein Antlitz.
Du führtest deinen Aion zum Verderben,
um das All aufzulösen und zu erneuern,
Auf daß dein Feld das Fundament des Alls werde.
Darauf hast du dein Reich gebaut,
Das ward zur Wohnung der Heiligen.
Halleluja.[1])

Nord ist sein der Dank | von des Himmels Höhe bis zu seinem Rande | ist sein das Vollbringen. | Wer kann die Lieder des Herrn aufzeichnen | und wer sie lesen?" Kommen weitere Fragen. „Wer ist fähig zu erklären das Wunder des Herrn?" Darin liegt der Zweifel oder die Unmöglichkeit ausgedrückt, die Gottheit richtig zu nennen und zu preisen, das schon S. 54, 2 kurz gestreifte Hymnenmotiv, das bei den Griechen und Römern in den disjunktiven Anakleſen seinen Ausdruck (εἴτε — εἴτε, sive — sive) gefunden hat.

[1]) Greßmann, dessen Uebersetzung für die 2. Auflage von Henneckes Ntl. Apokryphen ich wiedergebe, setzt nach v. 6 und 10 ab, da hier ein gedanklicher Einschnitt zu beobachten ist. Man mag die Gedankeneinschnitte kenntlich machen, bedenklich ist dabei nur, daß der Eindruck entsteht, es handle sich um wirklichen Strophenbau. In dieser Annahme bin ich sehr skeptisch. Läge die Absicht des Strophenbaus vor, so würde eine gewisse Regelmäßigkeit zu beob-

Das ist ein stilechter Hymnus: erst lange, asyndetisch aufgereihte partizipiale oder relativische Prädikationen,[1]) immer wieder von neuem mit dem Artikel oder Relativpronomen anhebend, dann kurze, isokolische Hauptsätze mit anaphorischem „Du", das der Rede starke Wucht verleiht. Im griechischen Originale werden die einzelnen Glieder durch Voranstellung der Verben ihre besondere stilistische Note bekommen haben, die sie dem vom Orient beeinflußten, hellenistischen Typus des Hymnus zuweist.[2])

Es sind immer dieselben Stilmittel, durch die auch die Oden ihr hymnodisches Gepräge erhalten. Du-, Er- und Ich-Prädikationen wechseln miteinander, gelegentlich sogar innerhalb desselben Liedes.[3]) Ihren

---

achten sein, denn die gehört zur Strophe. Irgendeine Regelmäßigkeit fehlt aber durchaus. Gunkel, der in seinen Ausgewählten Psalmen die gedanklichen Abschnitte überall kenntlich macht, empfindet das auch und bemüht sich gelegentlich darum, regelmäßige Strophen abzuteilen. Daß das nicht ohne Künstlichkeiten geht, zeigt Ps. 121 (S. 229 der 3. Aufl.), den ich ganz beliebig herausgreife. Es sollen dort fünfzeilige Strophen abgeteilt werden. Deswegen werden v. 4, 5 und 8 ganz gegen den jüdischen Brauch in drei Kola zerlegt, mit Unrecht — bei 5 wenigstens nach dem Text der LXX —, wie man sich überzeugen kann.

[1]) Ich nehme, nach Greßmanns Uebersetzung zu urteilen, an, daß im griechischen Urtext der Hymnus begonnen hat: *ὁ κατάγων με ἐκ τῶν ἄνω, ὁ ἀνάγων με ἐκ τῶν κάτω.* Das wäre typisch unhellenisch stilisiert. Möglich ist aber auch ebenso gut die Relativkonstruktion. Nach der Uebersetzung von Ungnad und Staerk (Lietzmanns Kleine Texte 64, 1910), 22: „Er (ist's), der mich" usw. müßte man anaphorisches *οὗτός ἐστιν ὅς* annehmen, auch das bekanntlich eine geläufige Figur des orientalisch stilisierten Hymnus, s. oben 22, 1; 55, 0; 57, 0. Greßmanns Uebersetzung klingt wahrscheinlicher. Die Rückübersetzung ins Griechische von W. Frankenberg, Das Verständnis der Oden Salomos, 1911. 22, die ich erst während der Korrektur einsehen kann, hat denselben Text wie auch ich ihn erschließe.

[2]) Die Voranstellung (s. darüber Norden 257, oben 9, 1; 51, 1) ist aus dem sonst zu beobachtenden engen Anschluß an die Diktion jüdischer Dichtung zu erschließen. Der jüdische Satzparallelismus fällt in unserem Hymnus sofort auf, s. oben 73.

[3]) Ich greife die kurze Schilderung Gottes im Du-Stil Ode 18, 8 ff. heraus, weil der Parallelismus am Ende interessant ist: „Du bist mein Gott (*σὺ εἶ ὁ θεός μου*, ganz ungriechisch). | Lüge und Tod sind nicht in deinem Munde | sondern Vollkommenheit ist dein Ratschluß. | Nichtigkeit kennst du nicht | weil auch sie dich nicht kennt. | Irrtum kennst du nicht | weil auch er dich nicht kennt." — Als Belege für lange Er-Prädikationen s. etwa Ode 7, 4 ff., 29, 2 ff. oder 16, 11 ff.: „Er breitete die Erde aus | und wies dem Wasser seinen Sitz im Meere | er spannte den Himmel aus | und schuf die Sterne | er ordnete die Schöpfung und richtete sie ein | dann ruhte er selbst von seinen Arbeiten." — Es sei hier noch ein Beispiel für Nominalprädikationen angefügt, die nach uralter hymnodischer Stiltradition durch Relativsätze erweitert sind (s. darüber Norden, Agnostos Theos 168 ff.):

eigentümlichen Charakter erhalten sie durch die straffe Gliederung. Stets heben sich kurze, eine Einheit bildende logische Glieder kräftig ab.[1]) Die Freude am Parallelismus des Gedankens und des Ausdrucks blickt überall durch.[2]) Es ist unverkennbar, daß die Oden überhaupt nach dem Prinzip des parallelismus membrorum konstruiert sind. Dadurch werden wir über den allgemeinen Typus des hellenistischen Hymnus hinaus unmittelbar in den Orient gewiesen. Schon das reiche Geranke der Bilderreden[3]) zeigt, daß die Oden der orientalischen Kultur angehören. Ja noch mehr. Sie sind im engsten stilistischen Anschluß an die jüdischen Dichtungen, vor allem also die Psalmen entstanden. Der innige Zusammenhang mit der biblischen Lyrik ist allenthalben mit Händen zu greifen. Es findet sich nicht nur diese und jene Reminiscenz, nicht nur kehrt dieses und jenes Motiv wieder, die Oden bilden sogar bestimmte literarische Typen des Psalters nach, so das Klagelied und vor allem das Danklied für die Errettung aus der Krankheit oder aus der Hand der Feinde.[4]) Stilistisch

„Der Heiland, der unsere Seelen lebendig macht | und sie nicht verstößt | der Mensch, der sich erniedrigte | und um seiner Gerechtigkeit willen erhöht wird (beachte die Antithese) | der Sohn des Höchsten ist erschienen in der Vollkommenheit seines Vaters | und Licht ist aufgegangen in dem Logos | der von jeher in ihm war | der Christus ist Einer" usw. — Er- und Ich-Stil nebeneinander in Ode 31, Er- und Du-Stil, wenn die Uebersetzung von Ungnad-Staerk richtig sein sollte, Ode 22. Über die Ich-Prädikationen weiter unten.

[1]) Vgl. Gunkel, ZntW. 11, 293.

[2]) Aus zahlreichen Belegen hebe ich nur zwei besonders deutliche heraus (vgl. oben 70, 3), Ode 23, 1—3: „Die Freude gehört den Heiligen | wer zieht sie an | als sie allein? | die Gnade gehört den Erwählten | wer empfängt sie | als die darauf trauen von Uranfang? | die Liebe gehört den Erwählten | wer zieht sie an | als die sie besaßen von Uranfang?" 8, 11--14: Bewahret mein Geheimnis | die ihr darin bewahrt bleibt | bewahret meinen Glauben | die ihr darin bewahrt bleibt | erkennet meine Erkenntnis | die ihr wahrhaft von mir erkannt seid | liebet mich inbrünstig | die ihr geliebt seid." — Sehr häufig kommt in den Oden die Figur der Antithese vor. Sie gehört in diesen Stil der Isokolie und ist vor allem auch ein Ausdrucksmittel jüdischer Dichtung, s. oben 62, 1. Ein paar willkürlich aufgehobene Beispiele: „Stehet auf und bleibet stehen | die ihr eine Zeitlang darnieder laget | die ihr stumm waret, singet | ... die ihr verachtet waret, erhebet euch nun | da eure Gerechtigkeit erhöht ist" (8, 4—6), oder: „Ich ward ihr Auswurf, weil kein Tadel an mir war | weil ich jedermann Gutes tat, ward ich gehaßt" (28, 10).

[3]) Ich darf bei der Schilderung der Bildersprache nicht verweilen. „Der Herr ist auf meinem Haupte wie ein Kranz" (1, 1), „wie der Windhauch durch die Harfe fährt | daß die Saiten singen | so fährt der Geisthauch des Herrn durch meine Glieder | daß ich in seiner Liebe singe" (6, 1). Die flüchtigste Lektüre zeigt, in welchem Milieu wir uns befinden.

[4]) Vgl. Gunkel, Vorträge und Aufsätze 1913, 164 f., 190, Greßmanns Einleitungen zu den einzelnen Oden. Zitate aus dem AT und Reminiscenzen

ist also die Fiktion der Autorschaft Salomons genau wie bei den Psalmen Salomons wohl verständlich.

Wenn man die Dokumente der Hymnodik durchsucht, so stößt man immer wieder auf bestimmte Zusammenhänge, nicht nur in allgemeinen Stileigentümlichkeiten, sondern auch in ganz bestimmten einzelnen Formulierungen und ganz bestimmten Vorstellungskomplexen. Bei den Oden Salomons kann man solche Beobachtungen mehrfach machen. In den Oden spielen die Lieder im Ich-Stil eine überragend große Rolle. Wenn der Sänger eine Gemeinschaft zum Opfer für den Herrn auffordert,[1]) wenn er dem Herrn aus überströmendem Herzen im biblischen Stile ein Danklied singt, so hat das an sich nichts Auffälliges. Bei näherem Zusehen erkennt man nun zuweilen, daß der Dank sich auf eine ganz bestimmte Situation bezieht. Der Sprecher ist von Gott erlöst worden, er ist garnicht mehr der, für den die verblendete Menge ihn in ihrer Verachtung ansieht, er ist durch Gottes Gnade ein anderer geworden,

---

sind von Gr. unter dem Text vermerkt. Auf den Nachweis der Wiederkehr einzelner Motive, wie etwa der Aufforderung des Dichters zu Beginn des Hymnus, Gott zu preisen (z. B. 8, 1: „Tut die Herzen auf | tut sie auf dem Jubel über den Herrn") oder der Selbstaufmunterung der Gemeinde (z. B. 41, 1: „Wir wollen den Herrn loben, wir, alle seine Kinder") muß ich verzichten. Ein Beispiel eines Klageliedes ist Ode 5: „Höchster! Verlaß mich nicht | denn du bist meine Hoffnung. | ... Mögen meine Verfolger nahen | sie sollen mich nicht schauen", usw. Nach atl. Vorbild sind als Danklieder komponiert Ode 21 („Ich hob die Arme empor zur Gnade des Herrn | daß er meine Bande von mir löse | da hob mich mein Helfer empor zu seiner Gnade und Erlösung", usw.), 25 („Ich ward befreit aus meinen Banden | und bin zu dir, mein Gott, entkommen | denn du ... hieltest meine Widersacher zurück", usw.), 29 („Der Herr ist meine Hoffnung | ich werde nicht zuschanden durch ihn! ... er führte mich aus den Tiefen der Hölle empor | und riß mich aus dem Rachen des Todes | er warf meinen Feind zu Boden | und rechtfertigte mich in seiner Gnade", usw.). — M. E. hängt auch die epische Darstellung der Heilsgeschichte im Stil mit jüdischer Tradition zusammen. Ode 24 3, 2: „Die Taube flog auf den Christus hernieder | weil er ihr Fürst war | sie sang über ihm | und ihre Stimme erscholl. | Da fürchteten sich die Bürger | und die Fremden erschraken | die Vögel senkten ihre Schwingen | das Gewürm ging in seine Höhle und starb", usw. Das vgl. man etwa mit Psalm 114: „Als Israel aus Aegypten zog | Jakobs Haus aus stammelndem Volk | da ward Juda sein Heiligtum | Israel sein Bereich | das Meer sah es und floh | der Jordan strömte zurück | die Berge sprangen wie Widder, die Hügel wie Lämmer." In dieser hymnodischen Schilderung liegt feste orientalische Tradition vor, doch vgl. die Bemerkungen Gunkels, Ausgew. Psalmen[3] 224 f. zu seiner (von mir wiederholten) Uebersetzung.

[1]) Ode 20. Es kann sich bei der Gedankenrichtung der Oden natürlich nur um das geistige Opfer handeln, wie auch ausdrücklich bemerkt wird, 20, 1: ihm bring' ich sein geistiges Opfer dar. Vgl. oben etwa 23.

hat seinen hylischen Leib abgelegt und Gottes pneumatischen angezogen. Es handelt sich also trotz der alttestamentlichen Stilisierung garnicht um ein Danklied aus biblischem Geiste, sondern um den Dankhymnus des Mysten nach der Offenbarung, bei der ekstatischen Gottesschau, bei der Vergottung. Das ist ein ganz bekanntes Motiv aus den hellenistischen Mysterienreligionen.[1]) Dieselbe Situation der Vergottung setzen nun auch die vielen anderen Belege für den Ich-Stil in den Oden voraus. Der Myste beschreibt in manchen Gedichten seine Erlösung, seine Erlebnisse im Jenseits. Er ist ganz eins geworden mit seinem Christus, so sehr, daß Christi Taten zu den seinigen werden. Als Christus steigt er in die Unterwelt und erlöst die Gerechten, er spricht zu den Menschen als ihr Gott und *σωτήρ*.[2]) Den Sinn dieser zahlreichen Offenbarungsreden können wir mit ziemlicher Sicherheit festlegen. Die Hymnen lassen den Gläubigen das, was in ihnen geschildert wird, selbst erleben, sie ver-

[1]) Man nehme Ode 25: „Ich ward befreit aus meinen Banden | und bin zu dir, mein Gott, entkommen | denn du wurdest mir zur Rechten | die mich erlöste und mir half | . . . . Ich wurde verachtet und verworfen vor vielen | und ward in ihren Augen ein (wertloses) Blei | aber es ward mir Kraft und Hülfe von dir. | Ich wurde bedeckt mit der Decke deines Geistes | und tat ab von mir die Kleider aus Fell", usw. Wie in dieser Ode allenthalben die Motive und Redensarten des atl. Dankliedes erscheinen, läßt sich, ohne das ganze Gedicht und die atl. Vergleiche zu zitieren, nicht zeigen. Die wahre Situation des Liedes geben die beiden letzten Verse an: der Sänger hat seinen hylischen Leib ausgezogen und den himmlischen, pneumatischen Leib angelegt. Vgl. noch 21, 2 f.: „Ich zog die Finsternis aus und kleidete mich in Licht | es wurden mir Glieder zuteil für meine Seele | in denen kein Schmerz, keine Qual, noch Leid war." Zu *χιτών* und den verschiedenen Leibern vgl. J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos 347 und besonders Reitzenstein, Hellenist. Mysterienreligionen [2] passim, etwa 52 (paulinische Vorstellung). Wie der echte Gnostiker wird der Gläubige zwar von der Menge verachtet, ist aber über sie erhaben, da er in einer ganz anderen Welt lebt, vgl. noch etwa Ode 28, 10 ff., J. Kroll, a. a. O. 383. — Klassische Beispiele für einen solchen Hymnus finden sich am Schlusse des 1. und 13. hermetischen Traktates; s. dazu J. Kroll, a. a. O. 328 f., H. Windisch, Theol. Tjdschrift 52, 236, Reitzenstein, a. a. O. 42.

[2]) S. Ode 8, 15 ff., 10, 4 ff., 11, 15, 17, 21, 28, 31 (3—6 wird von Christus im Er-Stil berichtet, 6—11 legt er im Ich-Stil selbst dar, wie es zur Erlösung kam), 35, 36, 38 (interessant die Unterweisung im Dialog zwischen der „Wahrheit" und dem Mysten, ganz wie die heiligen Unterweisungen etwa in den hermetischen Schriften), 42. Ich kann die religionsgeschichtlich hochwichtigen Dokumente hier leider nicht eingehend behandeln. Erwähnen möchte ich nur, daß innerhalb der Offenbarungsreden sich ganz deutlich bis auf Einzelheiten der feste soteriologische Redetypus und der Typus der religiösen Propagandarede abheben, die zuerst Norden, Agnostos Theos 125 ff., 188 ff. verfolgt hat, s. Ode 8, 30, 31, 6 ff., 33, 6 ff.

mitteln also die ekstatische Schau, die Vergottung.[1]) Auch das ist uns aus den hellenistischen Mysterienreligionen geläufig. In unseren Oden spielt dieser Ideenkomplex sogar eine beträchtliche Rolle. Neuere Forschungen suchen zu erweisen, daß solche Gedanken auch für die offizielle Liturgie der Urkirche Bedeutung gehabt haben.[2])

Dieser Zusammenhang mit den hellenistischen Mysterien wird nun auch durch stilistische Beobachtungen erhellt. Die Darlegung der mystischen Erlebnisse im Ich-Stil, wie sie uns in den Oden so häufig begegnet, hängt auf das innigste mit kultischen Bekenntnissen zusammen, die in den Mysterien der Myste nach vollendeter Weihe ablegte. Solche Verkündigungen pflegen eine bestimmte, liturgische Formulierung zu haben. Wir kennen sie schon aus den eleusinischen, den orphischen, den Sabazios-Mysterien. Ganz im Stile dieser liturgischen Formeln sind die Bekenntnisse des Mysten in den Oden gehalten. Da es sich um Dichtungen handelt, pflegt die Schilderung über den knappen Bericht der liturgischen Formel hinaus sich breiter zu ergehen. Aber der Zusammenhang besteht zweifellos.

Ich habe Augen durch ihn erworben
und seinen heiligen Tag geschaut . . . .
Ich habe den Weg des Irrtums verlassen
und zurückkehrend von ihm reichlich Erlösung empfangen.
Ich zog Unvergänglichkeit an durch seinen Namen
und legte die Vergänglichkeit ab durch seine Güte.
Das Sterbliche ist vernichtet vor seinem Antlitz,
die Hölle ward abgetan durch sein Wort. (15,3 ff.)
Ich zog die Finsternis aus und kleidete mich in Licht.
Es wurden mir Glieder zu teil für meine Seele,
in denen kein Schmerz, keine Qual noch Leid war . . . .
Ich ward emporgehoben in sein Licht
und trat vor sein Angesicht,
Und ich nahte mich ihm,
ihn preisend und bekennend. (21,2 ff.)

Man entkleide solche ὁήσεις des breiten Stils des Satzparallelismus und vergleiche dann etwa die feierliche Verkündigung des Mysten bei der Isisweihe des Apuleius. Die Uebereinstimmung ist schlagend. Sie erstreckt sich außer auf allgemeine Anlage und Stil sogar bis auf inhaltliche Einzelheiten.

---

[1]) S. oben 47, 2; 67. Es sei noch einmal ausdrücklich auf Reitzensteins Darlegungen verwiesen, a. a. O., etwa 36 ff. 106 ff.

[2]) Wetter, Altchristl. Liturgien, s. dort etwa S. 46. S. oben 47, 2.

Accessi confinium mortis
et . . . per omnia vectus elementa remeavi
nocte media vidi solem candido coruscantem lumine
deos inferos et deos superos accessi coram
et adoravi de proxumo (met. XI 23 Ende.)[1])

Feste stilistische Zusammenhänge fallen öfter auf. Im Naassenerhymnus hält Jesus vor dem Abstieg zur Rettung der Menschen eine Rede an seinen Vater, in der er seinen descensus schildert (s. unten). Daran erinnert stark die Rede Christi der Ode 17, in der er seinen — hier bereits erfolgten — descensus ad inferos zur Rettung der Gefangenen darlegt:

Ich öffnete die verschlossenen Türen,
ich zerschlug die eisernen Riegel[2]) . . . .
Nichts ward mir verschlossen erfunden,
denn die Pforte zu allem war ich geworden.
Ich ging zu all meinen Gefangenen, sie zu befreien . . . .
Ich schenkte reichlich mein Wissen . . . .
Ich säte in ihre Herzen meine Früchte . . . .
Sie scharten sich zu mir und wurden erlöst.

Hier muß ein fester Typus der Erlösungsrede vorliegen, dem wir auch sonst in verschiedenen Schilderungen der Hadesfahrt begegnen. Uebrigens hat es offensichtlich für die poetische Darlegung der Hadesfahrt und des Todes Christi auch in Einzelheiten allerlei typisches Kolorit gegeben. Ode 42,15 wird das Erscheinen Christi im Hades folgendermaßen geschildert:

Die Hölle sah mich und ward schwach,
der Tod spie mich aus und viele mit mir.

---

[1]) Auch hier kann ich nur andeuten. Vgl. oben 66, 0. Ich verweise auf die Zusammenstellung liturgischer Formeln im Anhang von Dieterich, Mithrasliturgie 213 ff. und die oben genannte Schrift von M. Dibelius. Bei der Korrektur kann ich gerade noch auf die Ich-Rede des befreiten Gottwesens im iranischen Erlösungsliede bei Reitzenstein, Das iran. Erlösungsmysterium 27 hinweisen. Die Feststellung der Abhängigkeit von liturgischen Formeln der Mysterien ist für die Geschichte der christlichen Hymnodik von Wichtigkeit. Wir haben früher (S. 15) gesehen, daß sie bereits für den Epheserbrief besteht. Ich hätte dort bei der Erwähnung des ἔγειραι ὁ καθεύδων erwähnen sollen, daß, worauf mich Reitzenstein freundlich hinweist, diese Formel die engste Beziehung zu Gedanken und Formulierungen der iranischen Religion aufweist, s. Reitzenstein, Hellenist. Mysterienrel. 40, Das mand. Buch d. Herrn der Größe 6, Das iran. Erlösungsmysterium 6, 135 f.

[2]) Dazu jetzt Reitzenstein, Das iran. Erlösungsmysterium 87, 1.

Gift und Galle ward ich ihm,
ich stieg hinab ihm nach, so tief der Abgrund war.
Füße und Haupt wurden ihm schlaff,
denn er konnte mein Antlitz nicht vertragen.
Ich schuf die Gemeinde der Lebendigen unter seinen Toten, usw.

Das erinnert in der Stimmung an das oben S. 21 angeführte Meliton-Fragment. Dort ist es die „Natur", die über das „neue Mysterium" in Schreck und Staunen gerät (horruit stupescens). Es gibt aber noch nähere Entsprechungen, die uns den Tod in höchster Verwirrung zeigen; vor Schreck zittert er und „erschlafft", ohnmächtig muß er und sein Anhang dulden, daß die Gefangenen erlöst werden. Ein Text, der in zwei Varianten vorliegt, in der arabischen Didascalia und dem Testamentum Domini nostri, liefert uns den Beweis, daß hier ein fester dramatischer Stil des Hymnus vorliegt, in den das Meliton-Fragment und unsere Stelle hineingehören. Eine Homilie des Persers Aphraates (um 340) zeigt uns dieselbe Szenerie; die poetische Schilderung blickt noch durch die breitere Ausmalung des Homileten durch.[1])

[1]) Nach der Didasc. arab. 39, 24 (Didasc. et const. apost, ed. Funk II 1905, 135, 5) gerät der Tod bei der Ankunft Jesu im Hades in Verwirrung und bricht in eine große Menge von Fragen aus, deren Mehrzahl antithetisch zugespitzt ist. Ich gebe einige davon nach diesem Zeugen wieder und vor allem nach dem Paralleltext im Testamentum Domini nostri I 28 p. 63 f. Rahm., der die knappe Diktion, die zu diesem Stil gehört, noch besser erhalten hat: quis est hic, qui terra est indutus, sed coelum est? | quis est hic natus in corruptibilitate, sed est incorruptibilis? | quae est ista nova gloria in hoc spectaculo? | quis hic novus mortuus sine peccato? | quis est hic vir in facie nova, cuius vis me impedit? Damit vergleiche man aus dem Meliton-Fragment horruit natura stupescens ac dicens: quidnam est hoc novum mysterium? Folgen verschiedene Antithesen, zum Schluß: impassibilis patitur . . immortalis moritur . . coelestis sepelitur . . quid est hoc novum mysterium? (Ueber den Ansatz des Testamentum, das wohl manches enthält, was ins 2. Jht. zurückreicht, wenn auch Rahmanis These der Abfassung im 2. Jht. nicht stimmen wird, s. etwa Kattenbusch, Das apostolische Symbol II 1900, 968 ff.) Die Wirkung der Erscheinung Jesu auf den Tod und seine Gefangenen, wie sie die Ode beschreibt (um das Zitat nicht zu sehr anschwellen zu lassen, habe ich die Schilderung der Befreiung nicht weiter angeführt), findet bei Aphraates ihre beste Entsprechung (Bert, Aphraat's des Persischen Weisen Homilien, TU. III 2, 351 f., ich zitiere nach C. Schmidt, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern 569 f., durch den ich auch auf die Stelle des Testamentum aufmerksam wurde (572), s. jetzt auch Wetter, Altchristl. Liturgien 49 f., Aphrahat ist zuerst zu den Oden Salomons in Beziehung gebracht worden von Plooij, ZntW. 14, 222 ff.): „Da er (der Tod) merkte, daß er (Jesus, „der Töter des Todes") zu ihm herniederkam, da wankte er von seiner Stätte hinweg und ward bestürzt . . und verschloß seine Türen und wollte ihn nicht aufnehmen. Da zerbrach er (Jesus) seine

Auf einen festen stilgeschichtlichen Zusammenhang führt uns ferner eine Stelle der 19. Ode (9 f.). Dort heißt es von der Jungfrau:

Sie gebar in Offenbarung,
erwarb in großer Kraft,
liebte in Erlösung,
hegte in Freundlichkeit
und offenbarte in Herrlichkeit.

Man ist sogleich an die feierliche Konfession I. Tim. 3,16 erinnert, deren hieratische Formelsprache wir bereits früher erkannt haben. Eine bewußte Anlehnung an das paulinische Wort braucht aber nicht vorzuliegen. Es muß sich um eine feste Stileigentümlichkeit formelhafter feierlicher Darlegung handeln. Von einem gemeinsamen Subjekte werden Aussagen gemacht, die auf den knappsten Ausdruck gebracht und in strengster Isokolie, mit Verteilung der Worte auf dieselbe Stelle des Satzes und möglichst noch mit der gleichen Konstruktion der Verben asyndetisch aneinander gereiht sind. Der Verbalbegriff ist das Bestimmende, mit den Verben beginnt — ganz unhellenisch — jedes Kolon. So entsteht ein Prädikationsstil, der um der Prägnanz des Ausdrucks

---

Türen (vgl. oben und Ode 17) und ging zu ihm ein und fing an, seinen ganzen Besitz zu rauben . . . Und der Tod schmeckte die Arznei, die ihn tötete, und seine Hände erschlafften, und er erkannte, daß die Toten leben und befreit würden von seiner Herrschaft. Und da er den Tod bedrängte . . , jammerte er und schrie er bitterlich und sprach: . . . Wer ist der, der lebendig in meine Wohnung eingehen darf?" Ich bemerke ausdrücklich, daß der große Zusammenhang noch durch mehr Material erwiesen werden kann, doch kann ich hier nicht weiter darauf eingehen. Einiges ist bei Schmidt und Wetter genannt, s. noch Wetter 192. Soeben ist zum Erweise, daß heidnische Gedanken von den Christen weitergesponnen sind, von Reitzenstein, Das iran. Erlösungsmysterium 84 ff. der descensus ad inferos durch Heranziehung mandäischer und manichäischer liturgischer Texte in noch größeren Zusammenhang gestellt worden. Leider kann ich das nur mehr registrieren. Es wäre reizvoll, das Vorkommen der Motive dieser Schilderung des descensus im einzelnen zu verfolgen, so das des Erschreckens (für den Tod, zu dessen Charakterisierung das ein traditionelles Motiv ist, vgl. Schmidt 571, 1), welches die Epiphanie des Gottes zu begleiten pflegt (Motiv der griechischen und orientalischen Hymnen, der Zauberhymnen, der Aretalogien usw.), oder das der erstaunten oder erschrockenen Frage (vgl. hier Wetter 49, 47), wie überhaupt der Frage im Hymnus (vgl. oben 56, 4). Mit dem Material, das ich für diese Dinge gesammelt habe, darf ich den beschränkten Raum nicht belasten. Nur eines sei noch beiläufig erwähnt. Wenn die hymnodischen Prädikationen Jesu in der Rede der Natur bei Meliton durch dieselbe Redewendung eingeleitet und beschlossen werden (quid est hoc novum mysterium?), so ist auch das ein Motiv des Hymnus. Darüber hat gehandelt Gunkel, Ausgewählte Psalmen[3] 22, 39, 192, 199, 213, Theolog. Rundschau 20, 279 f.

willen stark formelhaften, symbolartigen Charakter trägt und dabei eine starke, hymnodisch feierliche Wirkung ausübt.[1])

Die Oden Salomons geben eine Fülle von Rätseln auf, die der Lösung hartnäckig widerstehen. Das Fehlen des Vergleichsmaterials macht sich peinlich bemerkbar. Wir können zwar, wie gesagt, an ihnen die starke Nachwirkung jüdischer Dichtung erkennen, aber das betrifft nur die formale Seite und eine Fülle von Reminiscenzen meist traditioneller Floskeln. Ihrem Wesen nach sind die Oden so ganz anders. Das Niveau ist durch und durch vergeistigt. Es ist der Geist des Christentums, der diese starke Verinnerlichung hervorgebracht, der den Beziehungen zwischen Gott und Mensch diese Innigkeit gegeben hat, von der jede Ode Zeugnis ablegt, eine Innigkeit, die den Beglückten zum Liede zwingt, Jubel, Dank und Preis Gottes in den Vordergrund des Denkens rückt, und die auch den konventionellen Formen und Redewendungen des Liedes einen neuen Inhalt, einen wohltuend warmen Ton verleiht. Aber es ist doch noch mehr. An allen Enden und Ecken stoßen wir auf Bilder, Begriffe, Gedanken, die jener großen Strömung angehören, welche wir Gnosis zu nennen pflegen. Der Einfluß dieser Sphäre ist überall durchzufühlen, er gibt den Oden ein charakteristisches Kolorit. Nicht als ob wir es mit irgend einem der sogenannten gnostischen Systeme zu tun hätten. Es ist nur die allgemeine Gedankenrichtung

[1]) Die früher aus dem Anhang zur ep. Diogn. genannten Stellen sind zum Vergleich sehr lehrreich. Der besprochene Stil liegt vor in 11,5 *(χάρις) παρέχουσα νοῦν | φανεροῦσα μυστήρια | διαγγέλουσα καιρούς | χαίρουσα ἐπὶ πιστοῖς.* Eine Abhängigkeit von der hieratischen Formel des Paulus, die man bei der Odenstelle vielleicht noch behaupten könnte (der letzte Vers, der *ἐφανέρωσε ἐν δόξῃ* gelautet haben wird, könnte an *ἐφανερώθη ἐν σαρκί* und *ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ*, den Anfang- und Endvers bei Paulus erinnern), ist hier ausgeschlossen. Wohl findet sich merkwürdigerweise in diesem Anhang, wie schon früher gesagt, eine Reminiscenz an die paulinische Formel, aber wohlgemerkt in völlig umstilisiertem Gewande, 11,3 *ὃς ὑπὸ λαῶν ἀτιμασθείς | διὰ ἀποστόλων κηρυχθείς | ὑπὸ ἐθνῶν ἐπιστεύθη.* Zur Beurteilung unseres feierlichen Formelstils empfiehlt es sich, noch die dritte oben angeführte Stelle des Anhanges heranzuziehen, 11,6: *εἶτα φόβος νόμου ᾄδεται | καὶ προφητῶν χάρις γινώσκεται | καὶ εὐαγγελίων πίστις ἵδρυται κτλ.* Die Verknüpfung der einzelnen Kola, wenn auch nur durch *καί*, das Rücken des Verbums ans Satzende, wie es griechischer Brauch heischt, hat ein ganz anderes Gebilde von wesentlich verändertem Ethos hervorgerufen. — Aus der Vorbemerkung Greßmanns zu dieser Ode entnehme ich, daß auch schon Harnack die Beziehung von Ode 19,9 f. zu I Tim. 3,16 erkannt hatte. Der Stil prägt sich merkwürdig fest ein. Ueber das Unhellenische in der Konstruktion von I. Tim. 3,16 handelt Norden, Agnostos Theos 256 f. Das Vaterunser ist zum Teil nach demselben Stilprinzip gebaut (Norden 257, *ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου, ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου κτλ*), aber doch auch wieder anders, da, wie übrigens auch ep. Diogn. 11,6, mit den Kola die Subjekte wechseln.

jener so weit verbreiteten und weit verzweigten Strömung. Alles, was nach System, nach Dogma, nach einem festen Lehrgerüst aussieht, ist gemieden. Ein Zusammenhang mit der Gnosis im engeren Sinne, der häretischen Gnosis, ist also unerweislich. Ebenso sicher läßt sich sagen, daß die Oden nichts mit der gemeinchristlichen Kirche zu tun haben.[1]) Auch das Vulgärchristentum scheint sich in ihm nicht zu spiegeln. Dafür ist die Atmosphäre zu geistig, die Art des Sprechers[2]) trotz seines ungestümen Jubels zu sehr zurückhaltend. Und doch muß es eine Gemeinschaft sein, in der, oder wohl besser, für die im 2. Jahrhundert[3]) diese gnostisch schillernden christlichen Oden gedichtet worden sind. Die neuerdings aufgetauchte These, daß sie ein jeder Volksgemeinde Fernstehender für sich und für einige „Feinschmecker" verfaßt habe, „die seinem Gedankenfluge folgen oder seine Stimmungen nachempfinden" konnten, ist wenig wahrscheinlich,[4]) da Beziehungen auf liturgischen Gottesdienst vorzuliegen scheinen.[5]) Es wäre auch schwer erklärlich, wie aus einem solchen, doch notwendig kleinen, hochstehenden Kreise die genaue Kenntnis der Oden in die Sphäre der Pistis Sophia gedrungen sein sollte. Der eigenartige

---

[1]) Dagegen spricht allein schon die Tatsache ihrer Erhaltung. Daß die Oden die Reaktion des Biblizismus überdauert haben, ist Beweis genug dafür, daß sie in anderen als katholischen Kreisen, wenn nicht entstanden, so doch benutzt worden sind.

[2]) Daß es sich um ein einheitliches Werk handelt, an Ueberarbeitungen, Zusammenwachsen verschiedenartiger Elemente nicht zu denken ist, steht jetzt wohl außer Zweifel. Das wird auch in der umfassenden Ausgabe von Harris und Mingana (The Odes and Psalms of Solomon, Manchester II 1920) betont. Das in Deutschland noch unzugängliche Werk kenne ich nur aus der Besprechung von v. Harnack, Deutsche Literaturzeitung 1921, 6. Ob es sich aber auch um einen einzigen Verfasser handelt, wird schwer zu erweisen sein.

[3]) Der Ansatz im 2. Jhdt. ist jetzt wohl allgemein angenommen, s. z. B. Gunkel, Vorträge und Aufsätze 192, Greßmann, Einl. zur Uebersetzung. Genaueres läßt sich schwer sagen, Schmidt, Gespr. Jesu 569, 1 setzt sie in die 2. Hälfte des 2. Jhdts., Harris-Mingana denken an das Ende des 1./Anfg. des 2. Jhdts.

[4]) Schmidt, a. a. O. 568, dazu jetzt sehr richtig Reitzenstein, Das iran Erlösungsmysterium 91, 6.

[5]) Ode 7, 19 ist von Psalmsängern die Rede, die dem Herrn mit Freuden un auf vielstimmiger Harfe singen sollen. 7, 25 „Darum sollen die Sänger besingen die Gnade des höchsten Herrn und sollen ihre Gesänge darbringen." 8, 1 ff. fordert der Dichter die Frommen im Stil der atl. Hymnen auf, Gott zu preisen. Die einst stumm und ohne Lieder am Boden lagen, sollen jetzt stehend ihren Mund auftun; „wie es im liturgischen Gottesdienst üblich ist", bemerkt Greßmann dazu. Vor allem scheint mir Ode 41 eine richtige Gemeinde vorauszusetzen. Es ist ein echtes Gemeindelied: Wir wollen den Herrn loben, wir, alle seine Kinder" usw.

Schleier, der auf den Oden liegt, hindert natürlich ihre volle Ausmünzung für die Geschichte der christlichen Hymnodik. Aber wenn wir es auch mit einem „Sonderſproß am Baume des älteſten orientaliſchen Chriſtentums“[1]) zu tun haben, ſo liegt doch etwa zu der Annahme, daß es ſich auch im γένος und Stil dieſer ſtark judaiſierenden Dichtung um eine Sonderſtellung handle, keinerlei Grund vor.

Und nun wäre in wenigen Strichen zu zeichnen, was wir von der Hymnodik der erklärten Häretiker wiſſen, die wir nach Namen und Richtung noch zu faſſen vermögen. Daß wir auch bei ihnen mit einer blühenden Hymnendichtung zu rechnen haben, iſt ſchon verſchiedentlich angedeutet worden.[2])

Beginnen wir mit der Häreſie, in der die Kirche lange Zeit ihre gefährlichſte Rivalin erblicken mußte, der einzigen wirklichen „Gegenkirche, die an Geſchloſſenheit und Katholizität der großen Kirche nicht nachſtand“, der des Markion, über die ſoeben Harnacks Unterſuchungen neues, helles Licht verbreitet haben.[3]) Wir wiſſen, daß es im Kult der markionitiſchen Kirche im weſentlichen genau ſo wie in der Großkirche zuging.[4]) Folglich muß dort auch der Lobpreis als das hauptſächliche Mittel, Gott zu verehren, als λογικὴ θυσία, heimiſch geweſen ſein. Daß das ſo war, berichtet Tertullian mit aller Deutlichkeit.[5]) Einen novus psalmorum

---

[1]) Schmidt, a. a. O. 569. Er denkt an Syrien als Heimat, was vor anderen Annahmen, wie etwa Aegypten, entſchiedenen Vorzug verdient. Daß das Original griechiſch geſchrieben war, wurde ſchon geſagt. Daran zweifelt jetzt wohl niemand mehr. Auch Harris-Mingana nehmen es an. Mingana hat alſo ſeine frühere Annahme eines ſyriſchen Originals (ZntW. 15, 234 ff.; 16, 167 ff.) fallen gelaſſen. — Auf die bunt verſchiedenen Löſungen, welche die Rätſel der Oden gefunden haben, und auf die weitverzweigte Literatur kann ich hier natürlich nicht eingehen. Ich verweiſe dafür auf die Ueberſicht von G. Kittel, Die Oden Salomos (Beitr. z. Wiſſenſchaft vom AT, Heft 16) 1914, 142 ff.

[2]) Schon die Reſte der Hymnodik in den Apoſtelakten haben uns ſtändig in Berührung mit den Häretikern gebracht. Es iſt ganz auffallend, daß es gerade Hymnen zu ſein pflegen, in denen man die Spuren der Heterodoxen faſſen zu können meint. Man ſehe z. B. Bouſſets Aufſatz über Manichäiſches in den Thomasakten, ZntW. 18, 2 ff., oder Liechtenhans Unterſuchungen, ebd. 3, 222 ff., 286 ff. Das kann kein Zufall ſein.

[3]) v. Harnack, Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott (TU. 45), 1921. Das Zitat ſtammt von da, 239*. Ueber die Bedeutung Markions und ſeiner Kirche ſ. ſchon Hilgenfeld, Geſchichte des Urchriſtentums 1884, 318.

[4]) v. Harnack 181 ff., Tertull. adv. Marc. III 22, p. 416, 18 Kr.

[5]) Adv. Marc. III 22 werden verſchiedene Pſalmſtellen angeführt, in denen vom Hymnenſingen die Rede iſt, und die alle typologiſch gedeutet werden. Dann zitiert Tert. p. 416, 13 Kr. die Stelle vom Opfer Malach. 1, 10 f.: a solis ortu usque in occasum nomen meum glorificatum est in nationibus, et in omni loco

liber mit Bezug auf Markion erwähnt das Muratorische Fragment;[1]) eine späte Quelle, der Anonymus Arabensis in der Vorrede der orientalischen Sammlung Nicaenischer Kanones spricht von 150 Psalmen, welche im Gegensatz zu den davidischen die Markioniten für ihren Kult verfaßt haben und zwischen ihren Gebeten rezitieren.[2]) Das sind leider alle positiven Nachrichten, die wir haben. Es ist selbstverständlich, daß bei der extremen Ablehnung des AT die dorther stammenden Lieder bei den Markioniten keinen Platz haben konnten.[3]) Wie ihre Hymnen ausgesehen haben,[4]) können wir uns nicht vorstellen. Inhaltlich müssen sie zum mindesten ein besonderes Gepräge gehabt haben, da ihnen bei der schroffen Stellung Markions und seiner Gemeinschaft gegenüber dem Schöpfergott wichtige Motive der allgemeinchristlichen Hymnen, wie der Lobpreis des Schöpfers und seiner Weltleitung, der Dank für seine Gaben gefehlt haben müssen.[5]) Wir dürfen mit Sicherheit vermuten, daß der Hauptinhalt ihrer Hymnen im Preise der unfaßbaren Liebe des „fremden und guten Gottes, des Vaters Jesu Christi", bestanden hat, „der die ihm völlig fremden, elenden Menschen aus schweren Banden zu ewigem Leben erlöst."[6]) In dieser Liebe war für Markion das hehre Geheimnis, die

---

sacrificium nomini meo offertur, et sacrificium mundum, gloriae scilicet relatio et benedictio et laus et hymni. quae omnia cum in te (d. h. hier: in deiner Kirche) quoque deprehendantur etc.

[1]) Der Text ist leider ganz unverständlich, 81 Arsinoi autem seu Valentini vel Mitiadis nihil in totum recipimus, qui etiam novum psalmorum librum Marcioni conscripserunt. Seit seinem Aufsatz, Zeitschr. f. luth. Theol. 1874, 278 ff. sieht v. Harnack in Mitiadis eine Entstellung aus Tatiani, was er aber neuerdings, Markion 239* selbst mit einem Fragezeichen versieht. Die von ihm, Zeitschr. f. wissensch. Theol. 19, 111 f. versuchte Deutung hat sehr starke Bedenken gegen sich. Soviel ich sehe, ist sie neuerdings nicht mehr erwähnt.

[2]) Mansi, SS. Concil. coll. 2, 1057 (Uebers. des Abrah. Ecchellensis), Marcionitae psalmos quos recitent inter preces fundendas alios a Davidis psalmis sibi effinxerunt. Die Stelle wurde ans Licht gezogen durch Harnack, Z. f. w. Theol. 19, 10. In dem syrischen Werk des Maruta v. Maipherkat, De sancta Synodo Nicaena, der denselben Ketzerkatalog enthält, den Abrah. Ecchell. aus dem Arabischen übersetzt hat, ist statt „Psalmen" des Arabers „Hymnen" gesetzt. Harnack, Marcion 284* f.

[3]) Speziell David haben sie als Mörder und Ehebrecher geschmäht, Chrysost. hom. 26 (27), 6 in Matth.

[4]) Daß Tertullian von Markion zum Erweise der Richtigkeit seiner Lehre die Wirkung charismatischer Kräfte verlangte, die u. a. einen psalmus in der Ekstase hervorbringen sollen, adv. Marc. V 8 p. 600, 21 Kr., ist oben S. 24, 1 schon erwähnt worden.

[5]) v. Harnack erschließt das 184 für die Gebete der Markioniten. Es gilt natürlich auch für die Hymnen.

[6]) So lautete die Verkündigung Markions, s. v. Harnack 19.

erschütternde Größe und Heiligkeit der Religion beschlossen. Hier sind Gefühle von einer Erhabenheit wachgerufen, die von selbst hymnodischen Ausdruck suchen muß. Wir können das noch aus den glutvollen Worten Markions in der Einleitung seiner Antithesen heraushören, mit denen er seine Vorstellung vom Evangelium als dem großen, heiligen Mysterium dargelegt hat, das uns die allmächtige Liebe beschert: „O Wunder über Wunder, Verzückung, Macht und Staunen ist, daß man garnichts über das Evangelium sagen, noch darüber denken, noch es mit irgend etwas vergleichen kann.“[1]) Nach diesem warmen Erguß des abgerissenen Fragmentes, das uns die Gefühlswelt des so viel Geschmähten blitzartig erleuchtet, müssen wir es doppelt bedauern, daß die Hymnodik der Markioniten so völlig verweht ist.[2])

Gleich mager ist unsere Kenntnis der Lieder der Montanisten. Alles, was wir über die Hymnodik der katholischen Kirche wissen, gilt natürlich auch für sie. Darüber hinaus muß das hymnodische Element bei ihnen, die der Ekstase weiten Raum gaben, noch von besonderer Bedeutung gewesen sein, denn Hymnus und Ekstase gehören ihrem Wesen nach eng zusammen. So können wir denn auch aus Tertullian entnehmen einmal, daß überhaupt in ihrem üblichen Gottesdienste das religiöse Lied seinen Platz hatte, und dann, daß bei ihnen die Charismierten im Zustande der Ekstase Hymnen hervorzusprudeln pflegten.[3]) Leider ist das auch alles, was wir sagen können. Wenn der Geist den Gläubigen zur Rede, zum Orakel trieb, wenn der Myste in der Ekstase sich mit den Engeln, ja mit Gott unterhielt, so dürfen wir als sicher annehmen, daß all diese Ergüsse die uns geläufigen Formen feierlicher religiöser Rede getragen

[1]) S. v. Harnack 81, dazu 18, 137 f., 160 ff., 260. Man muß voll dankbarer Bewunderung die gestaltende Kraft v. Harnacks erkennen, die dem bislang — wenigstens für mich — blutlosen Häretiker warmes Blut und Leben zurückgegeben hat.

[2]) Ob M. selbst Hymnen verfaßt hat, ist unbekannt. Man sollte es nach allem, was wir jetzt von ihm wissen, annehmen. Die Gabe dazu scheint er jedenfalls gehabt zu haben.

[3]) de anima 9 p. 310, 24 R.-W. scripturae leguntur aut psalmi canuntur aut allocutiones proferuntur aut petitiones delegantur, so werden die dominica sollemnia umschrieben. Die gerade 83, 4 genannte Stelle, adv. Marc. V 8 beweist das übliche Vorkommen des ekstatischen Hymnus. In der Schrift des Presbyters Anastasios *χρήσεις θεοστυγῶν αἱρετικῶν* (Patrum doctrina de verbi incarn. bei A. Mai, script. vet. nov. collect. VII 69) werden dem Montanos Oden beigelegt. Glücklicherweise wird ein Bruchstück einer solchen „Ode“ angeführt (fr. 6 bei Hilgenfeld, Ketzergeschichte 591), welches zeigt, daß von einer Ode gar keine Rede sein kann, vgl. auch Bonwetsch, Gesch. des Montanismus 197. Die Versuche von Conybeare, ZntW. 12, 70 und S. A. Fries, ebd. 108 ff., die Oden Salomons als montanistisch zu erweisen, sind mißglückt.

haben, wie sie auch sonst in den hergebrachten *γένη* der Offenbarung, z. B. der sacra conversazione, die uns die helleniſtiſchen Myſterien zeigen, gehalten geweſen ſein werden.[1]) Daß wir von all dem faſt nichts mehr haben, iſt ſehr bedauerlich. Die ganz ſpärlichen, meiſt in den Stileigenheiten feierlicher *ῥήσεις* gehaltenen Reſte von Ausſprüchen des Montanos und ſeiner beiden Prophetinnen, der Priska und Maximilla, reichen gerade hin, um uns ahnen zu laſſen, was wir alles verloren haben.[2])

Bei den Gnoſtikern[3]) geht es uns zumeiſt wie bei den beſprochenen Richtungen. Wir ahnen und wiſſen, daß ſie eine reiche Hymnodik beſeſſen haben, vermögen ſie aber nur in ſeltenen Fällen wieder zum Klingen zu bringen. So wiſſen wir z. B. von „Oden" des Baſileides, wir wiſſen von Liedern bei ſeinen Anhängern in der Form weltlicher

[1]) Ueber die revelationum charismata einer Prophetin, quas in ecclesia inter dominica sollemnia per ecstasin in spiritu patitur, ſagt Tertull. de anima 9 conversatur cum angelis, aliquando etiam cum domino et videt et audit sacramenta et quorundum corda dinoscit et medicinas desiderantibus submittit. fr. 9 (bei Hilgenfeld a. a. O. 593) empfängt die Prophetin eine *ἀποκάλυψις* im Sakrament des *νυμφών: τὸν Χριστὸν προσεληλυθέναι συνυπνωκέναι τε αὐτῇ* (ſo Epiph. haeres. 49, 1) — *ἐνέβαλεν ἐν ἐμοὶ τὴν σοφίαν καὶ ἀπεκάλυψέ μοι* (ſo im Zitat der Prophetin. Geht *ἐνέβαλε κτλ.* auf die *συμπλοκή?*) Das Rohe der Vorſtellung iſt etwas durch die Bemerkung verſchleiert, Chriſtus ſei zu ihr *ἐν ἰδέᾳ γυναικὸς ἐσχηματισμένος ἐν στολῇ λαμπρᾷ* gekommen.

[2]) In den Fragmenten des Montanos fallen die Prädikationen im Ich-Stil auf, fr. 1. (bei Hilgenfeld 591) *ἐγώ εἰμι ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς καὶ ὁ παράκλητος*, hier ſcheint ſich der Ekſtatiker mit der Trinität zu identifizieren, ſ. Bonwetſch a. a. O. 57 ff., was uns nach dem oben, z. B. 75, Geſagten nicht wundern kann. fr. 4 *ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ καταγινόμενος ἐν ἀνθρώπῳ*, 5 *οὔτε ἄγγελος οὔτε πρέσβυς ἀλλ' ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς πατὴρ ἦλθον*. Intereſſant iſt fr. 2, das gleichfalls den Stempel feierlicher ſoteriologiſcher Rede an der Stirn trägt und nahe zu der Myſterienformel Eph. 5, 14 wie zu den ſoeben von Reitzenſtein, Das iraniſche Erlöſungsmyſterium (ſ. o. S. 77, 1) ans Licht gezogenen Myſterientexten gehört: *ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος ὡσεὶ λύρα, κἀγὼ ἐφίπταμαι ὡσεὶ πλῆκτρον. ὁ ἄνθρωπος κοιμᾶται κἀγὼ γρηγορῶ. ἰδοὺ κύριός ἐστιν ὁ ἐξιστάνων καρδίας ἀνθρώπων καὶ διδοὺς καρδίαν ἀνθρώποις.* Eine ſtarke Antitheſe enthält noch fr. 7 (der Priska) carnes sunt et carnem oderunt (über den Sinn Hilgenfeld 223). Als Chriſtus ſpricht fr. 10 Maximilla zur Gemeinde: *ἐμοῦ μὴ ἀκούσητε, ἀλλὰ Χριστοῦ ἀκούετε.* Stiliſtiſch beachtenswert iſt fr. 11 *ἀπέστειλέ με κύριος τούτου τοῦ πόνου καὶ τῆς συνθήκης καὶ τῆς ἐπαγγελίας αἱρετιστὴν μηνυτὴν ἑρμηνευτὴν ἠναγκασμένον θέλοντα καὶ μὴ θέλοντα μαθεῖν γνῶσιν θεοῦ.* Myſterienluft atmet noch einmal fr. 12 *διώκομαι ὡς λύκος ἐκ προβάτων. οὐκ εἰμὶ λύκος. ῥῆμά εἰμι καὶ πνεῦμα καὶ δύναμις* (dies einmal helleniſch ſtiliſiert, ſtatt *ἐγώ εἰμι τὸ . .*)

[3]) Markion ſteht wohlgemerkt der eigentlichen Gnoſis fern. In ſeiner Beurteilung der Materie und des Fleiſches iſt er von dem ſyriſchen Gnoſtiker Kerdon beeinflußt, ſonſt iſt er „eine religiöſe Größe für ſich", Harnack, Marcion 231, 3.

Liebeslieder, aber das alles ist verweht und verklungen.[1]) Wir können uns nicht einmal mehr vorstellen, wie die „Oden" des Basileides sich von den „Psalmen" des Valentinos, die mit ihnen in einem Atem genannt werden, unterschieden haben. Von diesen „Psalmen" Valentins haben wir mehrfach Kunde.[2]) Glücklicherweise ist uns aber auch im Elenchos des Hippolytos ein Bruchstück eines solchen *ψαλμός* erhalten, das uns zeigt, daß wir bei dem Worte Psalm nicht ohne weiteres an die Art der biblischen Psalmen zu denken haben.[3]) Der Psalm des Valentinos zeigt, wenigstens in dem erhaltenen Bruchstück, stark lehrhaften Charakter und, was das wichtigste ist, durchaus hellenische Formgebung, sowohl im Stil wie im Metrum. Um dieser Eigenart willen kommt ihm eine ganz besondere Bedeutung zu. Der Gnostiker hat mit Stil und Gestalt der jüdischen religiösen Dichtung und des vom Orient beeinflußten hellenistischen Prosahymnus gebrochen. Wie er in einer Form gepredigt hat, die den stilistisch verwöhnten Anforderungen seiner Zeit entgegenkam,[4]) so spricht er auch im Liede die Sprache des gebildeten Hellenen und bedient sich

[1]) Origenes in der Catena Comitoli in Jobum 21, 11 f. (Pitra, Analecta sacra II 368, Harnack TU. 7,2 p. 47,0 Gesch. d. altchristl. Litt. I 796) *λέγουσι γὰρ αὐτοὶ ψαλμοὺς Οὐαλεντίνου καὶ ᾠδὰς Βασιλείδου καὶ τοιαῦτά τινα φθέγγονται, εὐφραινόμενοι φωνῇ ψαλμοῦ.* In den verderbten Schlußworten des Muratorischen Fragments (s. oben 83,1) will man Basileides erwähnt finden (z. B. Jordan, Gesch. d. altchristl. Lit. 460, Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Lit. I² 349), was auch für „Psalmen" des B. spräche. — Ein altes Scholion zu August. de haer. 4 erwähnt amatoria carmina bei der Sekte des Basileides, Harnack, Gesch. d. altchristl. Litt. I 796.

[2]) S. vorige Anm. Tertull. de carne 17 sed remisso Alexandro cum suis syllogismis, quos in argumentationibus torquet, etiam cum psalmis Valentini, quos magna impudentia quasi idonei alicuius auctoris interserit. 20 nobis quoque ad hanc speciem psalmi patrocinabuntur, non quidem apostatae et haeretici Platonici Valentini, sed sanctissimi et receptissimi prophetae David. — Tertull. adv. Valent. 2 docet ipsa Sophia, non quidem Valentini sed Salomonis erklärt sich nach Harnacks Vermutung (Gesch. d. altchristl. Litt. I 796) vielleicht daraus, daß Valentinos in den Psalmen auch einmal seine „Weisheit" redend eingeführt hatte. Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Lit. I² 359 denkt an den valentinianischen Aion Sophia. Es wird auch eine eigene Schrift mit dem Titel Sophia angenommen, s. Hilgenfeld 292, 303. — Vielleicht war in einem Psalm auch die von Hippol. elench. VI 42 kurz berichtete Vision des Valentinos vorgetragen, Zahn, Gesch. d. atl. Kanons II 121, Harnack, a. a. O. Auch der oben zitierte Psalm hat visionären Charakter.

[3]) Ueber die Unsicherheit in der Terminologie s. oben S. 6, 1.

[4]) Das zeigen die wenigen, durch Klemens von Alexandreia erhaltenen Fragmente seiner Homilien, gesammelt von Hilgenfeld, a. a. O. 298 ff. Bei Valentinos, also den Gnostikern, treffen wir zum ersten Male die kunstmäßige Predigt, s. die Behandlung der Homilienfragmente und der ganzen Frage bei Norden, Kunstprosa 545 ff.

dazu helleniſcher metriſcher Formen, die damals anſcheinend modern waren. Das kurze Fragment lautet in Ueberſetzung:[1])

[1]) Hippol. elench. VI 37,7 p. 167,17 W.:

θέρος/ πάντα κρεμάμενα πνεύματι βλέπω,
πάντα δ' ὀχούμενα πνεύματι νοῶ·
σάρκα μὲν ἐκ ψυχῆς κρεμαμένην
ψυχὴν δὲ ἀέρος ἐξ ἐχομένην
ἀέρα δὲ ἐξ αἴθρης κρεμάμενον
ἐκ δὲ βυθοῦ καρποὺς φερομένους
ἐκ μήτρας δὲ βρέφος φερόμενον.

Schwierigkeiten bietet v. 1, vor dem in der Hſ. *θέρος* überliefert iſt. Dieſes hat man als Titel des Pſalms angeſehen, etwa „Ernte", ſo Hilgenfeld, a. a. O. 305, v. Wilamowitz a. u. a. O. Das iſt und bleibt befremdlich, einmal dem Sinne nach — freilich können wir hier nichts weiter ſagen, da uns die Fortſetzung des Pſalms fehlt — dann aber auch wegen der Stellung dieſes Wortes. Trug der Pſalm eine Ueberſchrift — das kurze, an moderne lyriſche Ueberſchriften erinnernde *θέρος* wäre in jedem Falle ungewöhnlich — ſo hätte Hippolytos ſie doch bei Nennung des Pſalms VI 36,6 erwähnen müſſen: *καὶ δεδήλωκεν αὐτὴν (τὴν διαταγὴν) δι' ἐλαχίστων Οὐαλεντῖνος ἐν ψαλμῷ . . . λέγων οὕτως.* Daß die Deutung auf *θέρος* als Titel ein Wagnis iſt, betont v. Wilamowitz 364,2 ſelbſt. Deswegen ſpricht die Ergänzung zu *αἰθέρος*, die auch Wendland in den Text aufgenommen hat, ſehr an. Freilich kann es nicht ohne weiteres dem Verſe vorgeſetzt werden, wie Wendl. es getan hat. Das verbietet das Versmaß. Man muß *πνεύματι* als aus v. 2 eingedrungen tilgen. Es iſt eingedrungen, weil v. 2 *πν.* falſch zu *νοῶ* ſtatt zu *ὀχούμενα* gezogen wurde und deswegen auch zu *βλέπω* drängte. Wie alles letzten Endes vom Aether abhängt, am Aether hängt, hat es auch — in Abſtufungen natürlich — am Pneuma teil, wird vom Pneuma getragen (ſ. noch unten 88,3). Daß *βλέπειν* und *νοεῖν* nur das geiſtige oder ſogar viſionäre Schauen bedeuten, wird auch ohne das *πνεύματι* und gar das wiederholte verſtändlich. Sprachlich iſt *βλέπειν τῷ πνεύματι* für das Sehen im Geiſte ebenſowenig anſtößig (vgl. ep. Barn. 13,5) wie *κρέμασθαι* mit einfachem Genetiv ſtatt mit *ἐκ* (vgl. Aristoph. plut. 312).

Das merkwürdige Versmaß iſt von v. Wilamowitz-Moellendorff beſprochen worden, Hermes 34, 218 und ſoeben Griechiſche Verskunſt 1921, 134. 364. Der Vers, der für das Ohr ſtets mit dem 4. Päon endet, gehört zu den *δάκτυλοι μείουροι*, die, roh ausgedrückt, das Schlußmetrum durch einen Trochaeus bilden. (Zum *στίχος μείουρος* ſ. noch v. d. Mühll, Glotta 10,143). Verſe dieſer ſeltſamen Art wie bei Valentinos, die man als *τετράμετρα μείουρα* anſprechen könnte — „in Wahrheit iſt das eine Hemiepes mit einem trochäiſchen Metron, deſſen erſte Silbe aufgelöſt iſt", v. Wilamowitz, Gr. Verskunſt 364 — hat ſchon Soph. Oed. Kol. 216 ff. gebaut: *ὦμοι ἐγὼ τί πάθω, τέκνον ἐμόν; . . . ἄθλιον Οἰδιπόδαν· σὺ γὰρ ὃδ' εἶ.* Bei den poetae novelli ſcheint dieſer Vers wieder aufgekommen zu ſein. So werden von Terentianus (GL. 6, 385, 1998 ff.) unter dem Namen des metrum Calabrium die Verſe des mit Gellius befreundeten Annianus — ſie gehen auch unter dem Namen des Serenus, ſ. Schanz, Geſch. d. röm. Lit. 3²,23 — zitiert: quando flagella iugas, ita iuga | vitis et ulmus uti simul eant uſw. (FPR. p. 374). Auch Lukianos hat ſolche, allerdings hexametriſchen, Verſe gebaut, tra-

Alles sehe ich am Aether hangen,
Alles schau' vom Pneuma ich getragen.
An der Seele, schau' ich, hängt der Körper,
Von der Luft die Seele wird umfangen,
Und die Luft hinwieder hängt am Aether.
Aus dem Abgrund quellen auf die Früchte,
Aus dem Schoße quillt hervor das Leben.

Mit diesem Psalm senkt sich aber auch gleich wieder der Schleier über die Dichtung der Gnostiker. Wir müssen es schon dankbar begrüßen, wenn uns ab und zu das Fortbestehen des alten hieratischen Stiles belegt ist, so in feierlichen liturgischen Formeln, in denen bei den Markosiern der Myste, der *τετελεσμένος*, wie er ausdrücklich genannt wird, seine heiligen Erlebnisse darlegt,[1]) oder mit denen er, gleichfalls in der hieratischen Sprache der Ich-Prädikation, bei der — sicherlich zunächst mystisch erlebten — Himmelfahrt die Archonten bannt.[2])

Liegt für uns auch der Kampf der Geister in trübem Dämmerlicht, so können wir doch vermuten, daß Dichtungen, wie der genannte Psalm des Valentinos starken Eindruck gemacht haben. Wenn ein Mann wie er, dessen Geist und Beredsamkeit auch der grimmige Gegner anerkennen mußte, seine gern mit Ideen und Termini der heidnischen Philosophie verbrämten Gedanken in urbane hellenische Formen kleidete,[3]) so konnte

godopod. 315—325, z. B. *πένθος ἀείμνηστον δι' ἔριν τοκὰς ἔσχε Νιόβη | ἀλλ' ἔτι μυρομένη προχέει πολὺ δάκρυ Σιπύλῳ* (zuweilen enden sie kretisch, statt päonisch: *οὐκ ἐρίσας ἐχάρη Φοίβῳ σάτυρος Μαρσύας*). — Es muß darauf hingewiesen werden, daß v. 1 des Fragments das erste *a* von *κρεμάμενα* unter der Wirkung des des Tones fälschlich lang gemessen ist.

[1]) Schon oben 66, 0 ist auf die Iren. haer. I 21, 3 erhaltenen liturgischen Formeln aufmerksam gemacht worden. Ich erwähne daraus das Bekenntnis des *τετελεσμένος: ἐστήριγμαι καὶ λελύτρωμαι καὶ λυτροῦμαι τὴν ψυχήν μου ἀπὸ τοῦ αἰῶνος τούτου κτλ.*

[2]) Ebd. 5 (oben 66, 0): *ἐγὼ υἱὸς ἀπὸ πατρός, πατρὸς προόντος, υἱὸς δὲ ἐν τῷ παρόντι. ἦλθον πάντα ἰδεῖν τὰ ἀλλότρια καὶ τὰ ἴδια . . . . κατάγω δὲ τὸ γένος ἐκ τοῦ προόντος καὶ πορεύομαι πάλιν εἰς τὰ ἴδια, ὅθεν ἐλήλυθα.* In einer anderen Formel ebd. begegnet eine Epiklese der *Σοφία: ἐγὼ οἶδα ἐμαυτὸν καὶ γινώσκω, ὅθεν εἰμί* (über diese *γνῶσις* vgl. etwa J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismeg. 372 ff.). *καὶ ἐπικαλοῦμαι τὴν ἄφθαρτον Σοφίαν, ἥτις ἐστὶν ἐν τῷ πατρί κτλ. θήλεια δὲ . . γενομένη ἐποίησεν ὑμᾶς, ἀγνοοῦσα . . καὶ δοκοῦσα . . ἐγὼ δὲ ἐπικαλοῦμαι αὐτῆς τὴν μητέρα* (der Text ist nicht in Ordnung).

[3]) Die Bedeutung des Valentinos ist verschiedentlich anerkannt worden, z. B. Tertull. adv. Valent. 4. — Ich brauche wohl nicht darauf hinzuweisen, wie die Lehre vom Aether als dem Höchsten in der Welt und vom *πνεῦμα ὀχοῦν τὰ πάντα* — vorausgesetzt, daß meine Deutung richtig ist — oder *διῆκον*, wie die Stoa sagte, auf griechische Gedanken, besonders der Stoa zurückgreift, vgl. J. Kroll, a. a. O. 73 ff. (dort ähnliche Gedanken vom *πνεῦμα* in den Hermetica zusammen-

das seine Wirkung auf die Zeitgenossen, die doch ganz in diesen Ideen und Formen lebten, unmöglich verfehlen. Mit der gefälligen und ohne weiteres ansprechenden Form der Hymnen — das Wort hier wie öfter im weitesten Sinne gefaßt — drangen natürlich auch die in ihnen enthaltenen Lehren ein. Berühmte Lieder eines Meisters wie Valentinos wurden direkt zu lehrhaften Zwecken benutzt,[1]) wie gelegentlich auch unsere Hymnen und Kirchenlieder. Das mußte der Sache der Gnostiker gewaltigen Vorschub leisten und der der katholischen Kirche Abbruch tun. Das Gegebene war wohl, daß die Großkirche es den Gnostikern nachtat. Daß eine solche Bewegung bald eingetreten sein muß, können wir nicht strikt beweisen, da uns das Material verloren gegangen ist, aber es ist wahrscheinlich, wenn man bedenkt, daß gegen den Valentinianer Markos von einem uns nicht weiter bekannten *θεῖος πρεσβύτης καὶ κῆρυξ τῆς ἀληθείας* aus Kleinasien ein Schmäh-„Hymnus" in jambischen Trimetern vorliegt, den uns Eirenaios erhalten hat. Das Gedicht verrät neben der metrischen Form durchaus hellenischen Stil.[2]) Ich stelle es mir als Antwort auf eine hymnodische Darstellung des Gnostikers vor. Jeden-

---

gestellt), 182. Zu den Stufenreihen vgl. übrigens ebd., Index s. v. Geschickte Verbindung von Christlichem mit Stoischem weist aus den Homilien nach Norden, Kunstprosa 546.

[1]) S. die oben 86, 2 angeführte Stelle aus Tertull. de carne 17 über Alexander und die Psalmen des Valentinos. Die Gnostiker scheinen überhaupt gern mit dem Hymnus lehrhafte Absichten verbunden zu haben. Von Harmonios, dem Sohne des Bardesanes wird es ausdrücklich gesagt (Sozomen. h. e. III 16), ihm hat es Ephraem bewußt nachgemacht (s. seine Gesänge in der deutschen Uebersetzung von Zingerle 1873), die ausdrücklich immer *ὕμνοι* genannten Lieder der Pistis Sophia haben durchaus lehrhaften Charakter (s. z. B. C. Schmidt, Kopt.-gnostische Schriften I 1905, 113 ff.) Schon oben S. 16, 2 wurde darauf aufmerksam gemacht, daß der Hymnus allgemein leicht diesen Charakter bekommt. Stellen wie I Tim. 3, 16, II 2, 11, Col. 1, 9 ff. zeigen das; auch Col. 3, 16 weist darauf hin. Was S. 46 über Paul von Samosata gesagt wurde, legt nahe, daß in die Hymnodik christologische Theologie gedrungen war. Vgl. über den lehrhaften Hymnus v. Harnack, Dogmengeschichte I[4] 792, 2.

[2]) Iren. haer. I 15, 6: *εἰδωλοποιὲ Μάρκε καὶ τερατοσκόπε | ἀστρολογικῆς ἔμπειρε καὶ μαγικῆς τέχνης | δι' ὧν κρατύνεις τῆς πλάνης τὰ διδάγματα | σημεῖα δεικνὺς τοῖς ὑπὸ σοῦ πλανωμένοις | ἀποστατικῆς δυνάμεως ἐγχειρήματα | ἃ σοι χορηγεῖ σὸς πατὴρ Σατὰν ἀεί* (so lese ich den verderbten Text mit Hilgenfeld, Ketzergeschichte 369) *| δι' ἀγγελικῆς δυνάμεως Ἀζαζὴλ ποιεῖν | ἔχων σε πρόδρομον ἀντιθέου πανουργίας.* Der „Hymnus" wird wohl noch weiter gegangen sein. Daß der echte Stil des hellenischen Hymnus vorliegt, ist sofort ersichtlich. Man vgl. etwa die Hymnen des Mesomedes an Helios (schon oben S. 9, 1 erwähnt) und Nemesis, jetzt bequem zugänglich bei v. Wilamowitz-Moellendorff, Griech. Verskunst 604 f.

falls zeigt sich der Verfasser mit den Formen des griechischen Hymnus durchaus vertraut.

Besser können wir uns Wirkung und Gegenwirkung an dem Beispiel des Bardesanes klarmachen. Dieser syrische Häretiker, einer der bedeutendsten Köpfe der Kirchengeschichte,[1]) hat in klarer Erkenntnis der Volksseele das religiöse Lied auf eine neue Basis gestellt. In der Sprache seiner Heimat, in gefälligen Rhythmen dichtete er Lieder — auch er hat als neuer David 150 „Psalmen" verfaßt - , denen er zugleich eine packende Melodie gab. Offenbar ist er ein begnadeter Dichter und Sänger gewesen, denn die bezaubernde Schönheit und Harmonie seiner Lieder wird auch von seinen Gegnern offen zugegeben. Der Erfolg war ungeheuerlich, namentlich bei der Jugend. Wir hören das aus der Polemik gegen den „Unverschämten" heraus, der „den Einfältigen Gift, in Süßigkeit gehüllt" darbot, „durch die Harmonie der Klänge die unerfahrenen Kinder entzündete" und „den Sinn vieler verführte."[2]) Leider sind uns nur wenige Fragmente dieser Lieder indirekt erhalten, so ein abgerissenes Stück, das lehrhaft vom Paradiese spricht,

das Götterwesen
ausmaßen und gründeten,
das Vater und Mutter
in ihrer Verbindung bepflanzten
und durch ihre Schritte befruchteten,

[1]) Lehre und Bedeutung des B. sind zuletzt in der gründlichen Untersuchung von Fel. Haase, Zur bardesanischen Gnosis (T U. 34, 4) 1910 dargelegt worden. Für das Geistesleben des 2. Jhdts. allgemein sind diese Dinge von höchstem Interesse, ich verweise nur auf die engen Beziehungen der Tetrabiblos des Ptolemaios zu dem „Buche der Gesetze der Länder", das dem Bardesanes nahe steht. Davon kann hier leider nicht weiter die Rede sein.

[2]) Ephr. hymn. 53 p. 553 F. (Aug. Hahn, Bardesanes gnosticus Syrorum primus hymnologus, 1819, 29, Hilgenfeld, Bardesanes 1864, 25, Preuschen, Zwei gnostische Hymnen, 1904, 78): „Er verfaßte Lieder und setzte sie in Musik; er verfaßte auch Psalmen und führte Versmaße ein und verteilte die Worte nach Länge und Ton. So bot er den Einfältigen Gift in Süßigkeit dar, den Kranken, die gesunde Speise verschmähten. Auf David wollte er schauen, um mit dessen Herrlichkeit geschmückt zu werden, um gleich ihm gepriesen zu sein, 150 Psalmen dichtete er." acta Ephr. p. LI (Hahn 30, Hilgenfeld 26, 3) vidit Ephraemus invaluisse haeresin Bardesanis modis mollibus et variis, quibus adstrinxerat et attemptaverat voces et cantica cuncta quibusque venenum lethiferum impudens iste B. in eos transfudit, qui cantica eius discebant . . . imitatus est hic perniciosus B. Davidem regem et composuit 150 cantica variorum modorum et pellexit mentes multorum. Ephr. hymn. 1 p. 439 D. (Hilgenfeld 26): „In den Höhlen des B. ertönen Lieder und Gesänge, was der Jugend lieblich und erwünscht zur Süßigkeit; durch die Harmonie der Klänge entzündet er die unerfahrenen Kinder."

oder ein Fragment zum Preise des Paradieses:

Uranfang der Wonne,
dessen Pforten aufs Gebot
sich öffnen vor der Mutter

oder die sehnsuchtsvolle Frage, aus der wir am ehesten das Ethos bardesanischer Poesie herauszuhören meinen:

Wann werden wir einmal
schauen dein Gastmahl
und sehen das Mädchen,
die Tochter, die auf deine Kniee
du gesetzt hast, und die du einlullst?[1])

Das zuletzt genannte Fragment erinnert unmittelbar an das Brautlied der Thomasakten (s. oben), und es haben sich auch in der Tat Stimmen gefunden, die Bardesanes zum Verfasser der Lieder der Akten machen wollten.[2]) Andere wollen ihn mit den Oden Salomons in Verbindung bringen.[3]) Aber das sind nur Vermutungen, für die es uns an jeglichem Beweismaterial mangelt.[4]) Unsere Kenntnis ist so gering, daß wir nicht einmal genau zu sagen wissen, ob die von Ephraem überlieferten Fragmente wirklich den Bardesanes und nicht etwa seinen Sohn Harmonios zum Verfasser haben. Nach einigen Berichten ist nämlich dieser der Dichter gewesen.[5]) Wir sehen hier nicht klar. Zum mindesten hat Harmonios starken Anteil an den Liedern der Bardesaniten gehabt.

Wichtig ist nun zu wissen, daß die Syrer bei ihren dichterischen Bestrebungen von griechischem Einflusse bestimmt worden sind. Das

---

[1]) Preuschen 75 f. Andere Fragmente lauten: „Mein Gott und mein Haupt | warum hast du mich allein gelassen?“ und „Preis euch, meine Herren | Versammlung der Götter“. Der Inhalt der Fragmente und meist auch die Situation ist schwer zu deuten, s. Preuschen, a. a. O. Für das erste gibt eine astronomische Deutung (Vater=Sonne, Mutter=Mond) Haase 85. Die erhaltenen Verse zeigen eine Vorliebe für fünfsilbiges Metrum.

[2]) Z. B. Nöldeke ZDMG. 26, 676 ff., Preuschen 78, doch vgl. auch 79, Lidzbarski, Mandäische Liturgien VIII, dagegen jetzt Reitzenstein, Das iran. Erlösungsmyst. 75, 3.

[3]) Ich erwähne nur Newbold, Journ. of Bibl. Lit. 30, 161 ff.

[4]) Vgl. Haase 65 f. Die Lieder der Thomasakten sind jedenfalls älter als B. Vermutungen, wie die von Haase 66, 1: „Es ist nicht unmöglich, daß der junge, heidnische B. der Verfasser des Liedes (von der Perle) ist,“ unterblieben besser.

[5]) Sozom. h. e. III 16 ὅν (sc. *Ἁρμόνιον τὸν Βαρδεσάνου παῖδα*) *φασι διὰ τῶν παρ᾽ Ἕλλησι λόγων ἀχθέντα πρῶτον μέτροις καὶ νόμοις μουσικοῖς τὴν πάτριον φωνὴν ὑπαγαγεῖν καὶ χοροῖς παραδοῦναι κτλ. ἰδὼν δὲ ὁ Ἐφραὶμ κηλουμένους τοὺς Σύρους τῷ κάλλει τῶν ὀνομάτων καὶ τῷ ῥυθμῷ τῆς μελῳδίας κτλ.* Ebenso Theodor. h. e. IV 26 *ἐπειδὴ Ἁρμ. ὁ Βαρδ. φδάς τινας συντέθεικε πάλαι καὶ τῇ τοῦ μέλους ἡδονῇ τὴν ἀσέβειαν κεράσας κατεκήλει τοὺς ἀκούοντας καὶ πρὸς ὄλεθρον ἤγρευε κτλ.*

wird uns ausdrücklich versichert und kann auch durch Einzelbeobachtungen erwiesen werden.[1]) Damit rücken diese Gnostiker[2]) in den Zusammenhang, in den uns der Psalm des Valentinos gewiesen hat.

Die Wirkung der bardesanischen Hymnodik war so durchschlagend, daß die Katholiken garnicht anders konnten als diese Art religiöser Lieder nachahmen. Leider können wir nicht mehr sagen — was wir wegen der Hymnodik der Großkirche gern wüßten —, ob das sofort geschehen ist. Wahrscheinlich ist es nicht, denn zeitlich lag diese Dichtung zu nahe an der Sturmflut der Reaktion (s. oben 38). Erst als diese verebbte, konnte in Syrien durch Ephraem der häretischen Poesie eine katholische gegenübergestellt werden. Es ist dabei weiter nichts geschehen, als daß den Liedern der Bardesaniten ein orthodoxer Text untergelegt wurde. Das war nicht einmal zu bemänteln, wiewohl man es sicher gern getan hätte:[3]) so sehr hatten die Häretiker das Richtige getroffen. Durch Ephraem ist also dasselbe geschehen, was Gregor von Nazianz gegen die heterodoxen Gesänge der Apollinaristen,[4]) und was Basileios und Ambrosius im Kampfe gegen den denselben hymnodischen Tendenzen huldigenden Arianismus getan haben:[5]) nach anfänglicher starker Reaktion ein Aufgreifen der durch die Häretiker eingeführten Lieder. Das war gleichbedeutend mit dem Anpassen der christlichen Hymnodik an die metrischen und musikalischen Formen der Umwelt. Wie auf manchem anderen Gebiete[6]) haben die Häretiker also auch auf dem der Hymnodik dem Fortschritt Bahn gebrochen.

---

[1]) S. oben Sozomenos. Es wird z. B. kein Zufall sein, daß der Vers, den Bardesanes anscheinend mit Vorliebe benutzt, dem im klementinischen Hymnus sehr ähnlich sieht, der selbst wieder damals ganz geläufig gewesen sein muß; nur ist er akzentuierend. S. darüber Hahn, a. a. O. 34 ff. Wie stark diese Leute im Hellenentum wurzelten, haben die Untersuchungen Haases gezeigt. Vgl. noch Soz. l. l. von Harmonios: *οὐ παντάπασιν ἐκτὸς ἦν τῆς πατρῴας αἱρέσεως καὶ ὧν περὶ ψυχῆς, γενέσεώς τε καὶ φθορᾶς σώματος καὶ παλιγγενεσίας οἱ παρ' Ἕλλησι φιλοσοφοῦντες δοξάζουσιν κτλ.*

[2]) Wie weit Bardesanes zu den Gnostikern zu rechnen ist, s. bei Haase, 96. 97 f.

[3]) Hinter Ephr. hymn. 65 (opp. III 128, Hilgenfeld 26, 3) heißt es: ad modos canticorum Bardesanis. Soz. l. l. sagt ausdrücklich: (nach Art des Harmonios) *καὶ νῦν πολλάκις οἱ Σύροι ᾄλλουσιν, οὐ τοῖς Ἁρμονίου συγγράμμασιν, ἀλλὰ τοῖς μέλεσι χρώμενοι . . . . . (ὁ Ἐφραΐμ) πρὸς τὰ μέλη τῶν ἐκείνου γραμμάτων ἑτέρας γραφὰς συνᾴδούσας τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς δόγμασι συνέθηκεν . . . ἐξ ἐκείνου τε Σύροι κατὰ τὸν νόμον τῆς Ἁρμονίου ᾠδῆς τὰ τοῦ Ἐφραΐμ ᾄλλουσιν.* Ebenso Theodor. l. l.

[4]) S. darüber etwa Leclercq in Cabrols Dictionnaire d'arch. chrét. fasc. 24, 280.

[5]) Vgl. oben S. 38, 1. 2.

[6]) S. oben 86 über die Predigt. Für das Gebiet der wissenschaftlich-theologischen Literatur vgl. v. Harnack, Dogmengeschichte I⁴ 266, 1, vgl. 792, 2 u. ö.

Bei der Hymnodik der Gnostiker verdient ein besonderes Interesse die der Naassener,[1]) weil wir an ihr die Kontinuität mit der heidnischen Hymnodik beobachten können. In der durch den Elenchos des Hippolytos überlieferten Naassenerpredigt spielt eine große Rolle ein kitharodischer Nomos auf Attis, der die Veranlassung zu einer „ganz von Mysterienanschauungen durchtränkten" Predigt gegeben hat, in der die Schicksale der Menschenseele erbaulich behandelt werden. Diese Predigt ist ursprünglich heidnisch gewesen. In den Kreisen der Naassener hat man aber offensichtlich in Attis, dem im ersten Stück des Hymnos die Götter verschiedener Völker gleichgesetzt werden, zugleich auch Christus gesehen, und dann ist auch die anschließende Predigt christlich überarbeitet worden. Ein heidnisches, für den Vortrag im Theater komponiertes Lied, das sich in seiner metrischen Gestaltung an archaische Formen anlehnt und in die hadrianische Zeit gehören mag, ist von diesen Kreisen für ihre Spekulationen und ihre Zwecke übernommen worden.[2]) Ob es auch im Kult der Sekte eine Rolle gespielt

[1]) Hippol. elench. V 6, 3 spricht von ihnen als *τῶν τετολμηκότων τὸν αἴτιον τῆς πλάνης γενόμενον ὅσιν ὑμνεῖν διά τινῶν ἐφηυρημένων κατ' αὐτοῦ ἐνέργειαν λόγων.* Ebd. 5 von ihren Hymnen auf den Urmenschen, den Anthropos, ihren *Ἀδάμας: ὕμνοι δὲ εἰς αὐτὸν γεγόνασι πολλοὶ καὶ ποικίλοι . οἱ δ' ὕμνοι, ὡς δι' ὀλίγων εἰπεῖν, λέγονται παρ' αὐτοῖς τοιοῦτόν τινα τρόπον· „ἀπὸ σοῦ πατὴρ καὶ διὰ σὲ μήτηρ, τὰ δύο ἀθάνατα ὀνόματα, αἰώνων γονεῖς, πολῖτα οὐρανοῦ, μεγαλώνυμε ἄνθρωπε".* Es hat sich also um wirkliche Hymnen gehandelt. Die Worte *ὑμνεῖν* und *ὕμνοι* sind nicht etwa bildlich aufzufassen.

[2]) Hipp. elench. V 9, 8 f. Das erste Stück enthält die Identifizierung des Attis mit den verschiedenen fremden Gottheiten. Es ist im hocharchaischen *εἶδος κατὰ δάκτυλον* gehalten, ohne Katalexe, ohne Ruhepunkt. Der Text lautet, in Tetrameter gebrochen:

Εἴτε Κρόνου γένος, εἴτε Διὸς μάκαρ,
εἴτε Ῥέας μεγάλας, χαῖρε ⟨ᾧ⟩ τὸ κα-
τηφὲς ἄκουσμα Ῥέας Ἄττι· σὲ κα-
λοῦσι μὲν Ἀσσύριοι τριπόθητον Ἄ-
δωνιν, ὅλη δ' Αἴγυπτος Ὄσιριν, ἐπ-
ουράνιον Μηνὸς κέρας Ἕλλη-
νος σοφία, Σαμόθρακες Ἀδαμνα σε-
βάσμιον, Αἱμόνιοι κορύβαντα, καὶ
οἱ Φρύγες ἄλλοτε μὲν Πάπαν, ποτὲ
δὲ ⟨αὖ⟩ νέκυν ἢ θεὸν ἢ τὸν ἄκαρπον ἢ
αἰπόλον ἢ χλοερὸν στάχυν ἀμη-
θέντα, ἢ τὸν πολύκαρπος ἔτικτεν ἀ-
μύγδαλος ἀνέρα συρικτάν.

Im zweiten Stück, das außer einem vollständigen anapästischen Dimeter aus mehreren katalektischen Dimetern und Monometern derselben Art besteht, welche die Alten spondeisch genannt haben würden, wird verkündet, daß Attis auf griechische Weise zur Kithara und nicht mit den üblichen Instrumenten des phrygischen Kultes, dem Tamburin und der Flöte besungen werden soll:

hat, ist nicht zu sagen. Sicherlich gilt das aber wohl von einem zweiten Liede, das Hippolytos im Anschluß an die genannte Predigt als *ψαλμός* der Naassener anführt. Es lautet in der Uebersetzung:[1])

Ἄττιν ὑμνήσω τὸν Ῥείης,
οὐ κωδώνων σὺν βόμβοις
οὐδ' αὐλῷ
Ἰδαίων
Κουρήτων
μυκητῇ
ἀλλ' εἰς Φοιβείαν μίξω
μοῦσαν φορμίγγων· εὐοῖ,
εὐάν, ὡς Πάν, ὡς Βακχεύς,
ὡς ποιμὴν λευκῶν ἄστρων.

Die Erkenntnis der für die Geschichte der antiken Dichtkunst interessanten Stücke und ihre metrische Bestimmung verdanken wir v. Wilamowitz, Hermes 37, 328 ff. Ueber die Stellung des Hymnus in der Naassenerpredigt und über die Predigt überhaupt, für die das Verständnis durch Reitzenstein, Poimandres 83 ff. eröffnet worden ist, kann hier nicht gesprochen werden. Vgl. noch den s., Hellenistische Mysterienrel.[2] 6, 17, 102, Das iran. Erlösungsmyst. 233. Eine kurze Uebersicht gibt Wendland, Die hellenist.-röm. Kultur[2] 178. — Daß der Hymnus im Theater vorgetragen wurde, wird ausdrücklich V 9,7 gesagt.

[1]) Ich gebe die Uebersetzung von v. Harnack wieder, Dogmengeschichte I[4] 257,2. Hippol. V 10,1 f. *ψαλμὸς αὐτοῖς ἐσχεδίασται οὗτος, δι' οὗ πάντα αὐτοῖς τὰ τῆς πλάνης μυστήρια δοκοῦσιν ὑμνῳδεῖν οὕτως·*

νόμος ἦν γενικὸς τοῦ παντὸς ὁ πρωτότοκος νόος·
ὁ δὲ δεύτερος ἦν τοῦ πρωτοτόκου τὸ χυθὲν χάος·
τριτάτη ψυχὴ δ' † ἔλαβεν ἐργαζομένην νόμον·
διὰ τοῦτο ἔλαφον μορφὴν περικειμένη
κοπιᾷ θανάτῳ μελέτημα κρατουμένη·
ποτὲ ⟨μὲν⟩ βασίλειον ἔχουσα βλέπει τὸ φῶς,
ποτὲ δ' εἰς ἐλεεῖν' ἐκριπτομένη κλαίει,
† ποτὲ δὲ κλαίεται χαίρει,
† ποτὲ δὲ κλαίει κρίνεται,
† ποτὲ δὲ κρίνεται θνήσκει,
ποτὲ δὲ γίνεται
κἀνέξοδος ἡ μελέα κακῶν
λαβύρινθον ἐσῆλθε πλανωμένη.
εἶπεν δ' Ἰησοῦς· ἐσόρα, πάτερ·
ζήτημα κακῶν ⟨τόδ'⟩ ἐπὶ χθόνα
ἀπὸ σῆς πνοιῆς ἐπιπλάζεται.
ζητεῖ δὲ φυγεῖν τὸ πικρὸν χάος,
καὶ οὐκ οἶδεν ⟨ὅ⟩πως διελεύσεται.
τούτου με χάριν πέμψον, πάτερ,
σφραγῖδας ἔχων καταβήσομαι,
αἰῶνας ὅλους διοδεύσω,
μυστήρια πάντα δ' ἀνοίξω,
μορφὰς δὲ θεῶν ἐπιδείξω·
[καὶ] τὰ κεκρυμμένα τῆς ἁγίας ὁδοῦ,
γνῶσιν καλέσας, παραδώσω.

Die Verse 8—10 sind Einschübe. Ueber die Versuche, sie zurecht zu biegen, s. Wendland im Apparat zum Text.

Urprinzipium aller Dinge, erster Grund des Seins und Lebens
ist der Geist;
Zweites Wesen, ausgegossen von dem ersten Sohn des Geistes, ist
das Chaos;
Und das Dritte, das [von beiden Sein und Bildung] hat empfangen,
ist die Seele.
Und sie gleicht dem scheuen Wilde,
Das gehetzt wird auf der Erde
Von dem Tod, der seine Kräfte
Unentwegt an ihr erprobet.
Ist sie heut' im Reich des Lichtes,
Morgen ist sie schon im Elend,
Tief versenkt in Schmerz und Tränen.
⟨Der Freude folgt die Träne,
Der Träne folgt der Richter,
Dem Richter folgt der Tod.⟩
Und im Labyrinthe irrend,
Sucht vergebens sie den Ausweg.
Da sprach Jesus: Schau', o Vater,
Auf dies heimgesuchte Wesen,
Wie es fern von deinem Hauche
Kummervoll auf Erden irret,
Will entflieh'n dem bittren Chaos,
Aber weiß nicht, wo der Aufstieg.
Ihm zum Heile sende, Vater,
Mich, daß ich herniedersteige
Mit den Siegeln in den Händen,
Die Aeonen all durchschreite,
Die Mysterien alle öffne,
Götterwesen ihm entschleire
Und des heil'gen Weg's Geheimnis
— Gnosis nenn' ich's — ihm verkünde.

Der „Psalm," dessen Schluß mit den Ich-Prädikationen uns vertraut klingt, ist poetisch sehr stark empfunden und kann mit Recht unter unseren hymnodischen Resten einen Ehrenplatz einnehmen. Formal gehört er, das erweist eine Reihe von Analoga, zur griechischen Dichtung der Kaiserzeit.[1]) Man darf wohl annehmen, daß er ursprünglich rein heid-

[1]) Der Psalm ist im geläufigsten Metrum der Kaiserzeit, in Anapästen verfaßt (über die Beliebtheit der Anapäste später beim Hymnus des Klemens). Mit Ausnahme der ersten Verse, die ein erweitertes Metrum haben — der Hymnus des Klemens zeigt z. B. dieselbe Erscheinung — besteht das Gedicht nur aus

nisch gewesen ist. Jesus wird vermutlich erst eine andere Erlösergottheit verdrängt haben.[1]) Das kann aber die Tatsache nicht abschwächen, daß die christlich-gnostische Sekte der Naassener diesen durchaus in hellenischen Formen gehaltenen Psalm sich völlig zu eigen gemacht hat. Sie müssen ihn hochgehalten haben, denn in ihm fanden sie die erhabenen Lehren ihrer Mysterien dargestellt.[2]) Vermutlich liegt uns nur der erste Teil einer größeren Dichtung vor, in der das Erlösungswerk und vor allem

katalektischen Dimetern, freilich mit verschiedener Katalexe. Es finden sich verschiedene Paroemiaci, also Dimeter mit Katalexe in syllabam, mit anderen Dimetern verbunden, eine in der Kaiserzeit nicht ungebräuchliche Erscheinung, die von dem früheren Brauche, mit dem Paroemiacus lediglich zu schließen, abweicht. Die anderen Dimeter sind insofern interessant, als sie alle Katalexe in disyllabam haben, also jambisch schließen (Norden a. u. a. O. nennt sie nach dem Vorgang des Mar. Victor. teliambi). Auch dies ist eine in der Kaiserzeit häufige metrische Erscheinung. Die Hymnen des Diophantes von Sphettos auf Asklepios (I G III 171a), des Mesomedes auf Helios und Nemesis, der Hymnus der Fayum-Papyri S. 82 ff., die beiden Hymnen an Thetis und Echo im Heroikos des Philostratos (p. 208, 213 K.), sie alle lassen denselben eigentümlichen Bau erkennen. In der lukianischen Tragodopodagra wechseln sogar Paroemiaci mit dieser Art von Dimetern (ein Paroem. auch im Hymnus der Fayum-Pap.). Im Grunde zeigt die gleiche metrische Eigenart das Schifferlied der Oxyrhynchos-Pap. III Nr. 425, das wie die anderen Belege ins 2. Jhdt. n. Chr. gehört, das Seemannslied an die Winde ebendaher XI Nr. 1383, der Hymnus der Amherst-Papyri Nr. 2 (Monometer † 4. Paeon oder Creticus), vgl. noch oben 87, 1. Wir sehen hier also ganz feste Zusammenhänge und erkennen zugleich, daß die profane und die religiöse Dichtung sich derselben volkstümlichen Maße bedienen. Auch daß die Paroemiaci unseres Hymnus parorytonisch enden, ist in damaliger Zeit keine ungewöhnliche Erscheinung, dasselbe kommt z. B. im Gebet Berl. Klassiker-Texte VI S. 125 f., im Schifferlied, im Seemannslied an die Winde und im Hymnus der Amherst-Papyri vor. — Ueber das Metrum des Naassenerpsalms haben gehandelt Usener, Altgriech. Versbau 89 f., v. Wilamowitz, Hermes 30, 219, vgl. Gött. Gel. Anz. 1901, 34, Swoboda, Wiener Studien 27, 299 ff., Norden, Agnostos Theos 290, 2; vgl. noch P. Maas, Philol. 68, 446, Crönert, Rhein. Mus. 64, 445.

[1]) Ich stimme Reitzenstein, Historia monachorum (Forsch. z. Rel. u. Lit. des AT und NT, N. F. 7) 1916, 233 f. (vgl. 221, 1) durchaus darin zu, daß hier ein Mythos verarbeitet ist, der älter ist als die christliche Gnosis, und daß auch seine Gestaltung im Psalm der Benutzung durch die Sekte vorausliegen muß. Man kann sich schwer denken, daß ein christlich beeinflußter Dichter etwa das *μορφάς τε θεῶν ἐπιδείξω* von sich aus niedergeschrieben hätte. Auch die eine *ψυχή*, die offenbar Vorbild und Mutter aller Seelen ist, ist nicht christlich gedacht. Es ist das in die Materie versunkene göttliche Wesen Psyche, wie das Reitzenstein 233 kurz darlegt. — Auf Einzelheiten darf ich mich leider hier nicht einlassen.

[2]) S. die einleitenden Worte des Hippolytos oben 94, 1.

die Rückkehr des Soter mit der erlösten „Seele" geschildert waren.[1]) Erst darin war für den Mysten die Gewißheit enthalten, daß auch ihm *ἐκ πόνων σωτηρία* beschieden sei.[2]) Eine Fülle analoger Darlegungen berechtigt zu der Annahme, daß von diesem Psalm auf den Gläubigen die Wirkung des Mysteriums ausgehen konnte, daß mit seiner Hülfe der Myste die geschilderten Ereignisse wahrhaft zu erleben, sein durch die Erlösungstat des *σωτήρ* verbürgtes künftiges Geschick schon jetzt im Zwischenzustand der Ekstase zu schauen und vorwegzunehmen vermochte.[3])

Was wir über die Hymnodik der Gnostiker sagen können, ist hiermit noch nicht erschöpft. Wir wissen z. B. noch von Kulthymnen der Karpokratianer für Epiphanes,[4]) wir wissen von Epikleſen der Ebioniten bei Krankheiten und Schlangenbiß, bei denen, wohl in der Art unserer Zauberhymnen, Himmel, Erde, Meer, Winde usw. angerufen wurden.[5]) Aber davon ist nichts erhalten. Die Dokumente, die uns noch vorliegen, zeigen sowohl das Fortbestehen der orientalischen Art des Hymnus[6]),

---

[1]) Ein verlorenes „Komplement" denkt sich auch Wendland, a. a. O. 178. Swoboda hat a. a. O. in dem Hymnus der Fayum-Papyri die Fortsetzung erblicken wollen, aber sicherlich ganz mit Unrecht; s. auch Wendland 177, 3.

[2]) In den den Naassenern so nahestehenden Attismysterien heißt bekanntlich die Erlösungsformel: *θαρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου. | ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία* (Firm. Mat. err. prof. rel. 22, 1 p. 57, 20 Z).

[3]) Diese naheliegende Annahme (vgl. oben 66 f., 75 f.) finde ich jetzt auch bei Reitzenstein, Das iran. Erlösungsmyst. 97 f. zum Ausdruck gebracht, vgl. ebd. 18 und ö.

[4]) Clem. strom. III 5, 2 p. 197, 25 St.: Epiphanes wird als Gott verehrt, ihm werden Kultstätten geweiht *καὶ συνιόντες εἰς τὸ ἱερὸν οἱ Κεφαλλῆνες κατὰ νουμηνίαν γενέθλιον ἀποθέωσιν θύουσιν Ἐπιφάνει, σπένδουσί τε καὶ εὐωχοῦνται καὶ ὕμνον ᾄδονται.*

[5]) Epiph. haer. 30, 17. Dies und das vorige Zitat verdanke ich Harnack, Gesch. d. altchristl. Litt. I 796.

[6]) Hierhin gehören die verschiedenen Hymnen der Pistis Sophia und anderer gnostischer Werke, die wir hier erwähnen dürfen, obwohl ihre Entstehungszeit etwas jünger ist als die unserer Untersuchung zugrunde liegende Epoche. Als einziges Beispiel greife ich aus dem „Unbekannten altgnostischen Werke" bei C. Schmidt, Koptisch-gnostische Schriften I 1905, 385, 15 den Hymnus auf den Einigen heraus (als Stilbeispiel schon von Norden, Agnostos Theos 178 genannt): Und die Mutter des Alls und der *προπάτωρ* und der *αὐτοπάτωρ* und der *προγενήτωρ* und die Kräfte des Aeons (*αἰών*) der Mutter stimmten einen großen Hymnus (*ὕμνος*) an, indem sie den Einigen Alleinigen priesen und zu ihm sprachen:

Du bist der allein Unendliche | und du bist allein der Unerkennbare | und du bist es, nach dem ein Jeder forscht | und nicht haben sie dich gefunden | denn Niemand kann dich gegen deinen Willen erkennen | und Niemand kann dich allein gegen deinen Willen preisen | ... du bist allein ein *ἀχώρητος* | und du bist allein der *ἀόρατος* und du bist allein der *ἀνοῦσιος*.

wie auch die Dichtung im zeitgenössischen hellenischen Stil.[1]) Das sei nur noch erwähnt, soll indessen im Einzelnen nicht mehr besprochen werden. Im Laufe der Untersuchung ist die Erkenntnis immer sicherer geworden, daß außer der allgemeinen Kirche gerade in den Kreisen der Häretiker eine reiche Hymnodik geblüht hat. Einen wesentlichen Unterschied kann man in dieser Hinsicht zwischen den beiden Lagern nicht machen, höchstens einen graduellen. Die Häretiker haben in richtiger Würdigung der Volkspsyche dem hymnodischen Elemente vielleicht weiteren Eingang verschafft, vor allem scheinen sie in der Anlehnung an das volkstümliche Lied der Umwelt vorurteilsfreier gewesen zu sein. Aus den Resten der häretischen Hymnodik, der zweifelsohne ein großer Erfolg beschieden gewesen ist, verstehen wir jedenfalls die Reaktion der Großkirche, die sich ganz auf die biblischen Gesänge zurückzog.

[1]) Hierhin gehören wohl die 6 Strophen der Ophiten, die der Reihe nach zur Beschwörung der Archonten bei der Auffahrt der Seele dienen (s. darüber Wendland, Hellenist.-röm. Kultur² 174 f.). Ich gebe die erste wieder (Orig. c. Cels. VI 31 p. 100, 32 K.): *βασιλέα μονότροπον | δεσμὸν ἀβλεψίας | λήθην ἀπερίσκεπτον ἀσπάζομαι | πρώτην δύναμιν | πνεύματι προνοίας καὶ σοφίᾳ τηρουμένην | ἔνθεν εἰλικρινὴς πέμπομαι | φωτὸς ἤδη μέρος υἱοῦ καὶ πατρός | ἡ χάρις συνέστω μοι, ναὶ πάτερ, συνέστω.* Wie weit es sich um ein metrisches Gebilde handelt, ist bei dem jetzigen Zustand der Glieder schwer zu sagen. Der Schlußvers, der, wenn auch meist verstümmelt und nicht mehr in seiner metrischen Gestalt verstanden, jede Strophe abschließt, ist jedenfalls ein Sotadeus, wie schon Dieterich, De hymn. Orphicis 53 = Kl. Schriften 109 gegen Christ-Paranikas, Anthol. gr. carm. christ. XVI betont hat. — Sicherlich gehört hierhin der Hymnus auf die *μήτρα* Mariä in den „Fragen des Bartholomäus", die Bonwetsch, Nachr. Gött. Ges. Wiss. phil.-hist. Kl. 1897, 1 ff. herausgegeben und Liechtenhan, ZntW. 3, 234 ff. besprochen hat. Die Schrift könnte nach meiner Schätzung in das 2. Jhdt. gehören. Das Metrum ist mir noch nicht verständlich, obwohl einzelnes sich deutlich heraushebt. Man muß natürlich mit prosaischen Zufügungen rechnen. Daß der Hymnus ursprünglich aus echten Versen und nicht etwa aus metrischer Prosa bestanden hat, scheint mir sicher. Ich drucke vorläufig den Text so ab, wie ich ihn bei Bonwetsch 20 und Liechtenhan 236 finde, ohne naheliegende Aenderungen zu geben. Später werde ich noch einmal darauf zurückkommen.

ὦ μήτρα πόλεως εὐρυχοροτέρα,
ὦ μήτρα οὐρανῶν ἁπλώματος πλατυτέρα,
ὦ μήτρα χωρήσασα,
ὃν οἱ ἑπτὰ οὐρανοὶ οὐ χωροῦσιν,
σὺ δὲ χωρήσασα ἀνωδύνως
ἐπέσχες ὀσιωθὲν ἐν κόλποις τοῖς σοῖς·
ὦ μήτρα ἐν κρυπτοῖς τόποις ἀποκειμένη
καὶ τὸν πολυφανερὸν Χριστὸν γεννήσασα
ὦ μήτρα εὐρυχοροτέρα ὑπὲρ πᾶσαν τὴν κτίσιν
πρὸς βραχὺν γεναμένη.

Vorlesungen.

Theologische Fakultät.

Dr. Alfons Schulz, o. Professor.

1. Dichtungen des Alten Testaments: Montag bis Mittwoch von 11 bis 12 Uhr.
2. Im Alttestamentlichen Seminar: Die Bilderverehrung im Alten Testament: Donnerstag von 4 bis 6 Uhr.
3. Hebräische Übungen für Fortgeschrittene: Freitag von 6 bis 7 Uhr.

Dr. Bernhard Poschmann, o. Professor.

1. Dogmatik IV: a) Gnadenlehre und allgemeine Sakramentenlehre: Dienstag bis Donnerstag von 8 bis 9 Uhr.
   b) Die Lehre von den letzten Dingen: Freitag von 8 bis 9 Uhr.
2. Dogmatische Übungen: Freitag von 11 bis 12 Uhr.
3. Apologetik I, zweistündig, in noch zu bestimmenden Stunden.

Dr. Alfons Steinmann, o. Professor.

Wird, z. Zt. beurlaubt, später ankündigen.

Dr. Paul Jedzink, o. Professor.

1. Allgemeine Moraltheologie: Dienstag, Mittwoch, Freitag und Sonnabend von 9 bis 10 Uhr.
2. Moraltheologische Übungen: Montag von 8 bis 9 Uhr.
3. Die katholische Caritas der Gegenwart: Dienstag von 5 bis 6 Uhr.

Dr. Johannes Kißling, o. Professor.

1. Kirchengeschichte IV: Montag, Dienstag, Mittwoch von 10 bis 11 Uhr, Sonnabend von 8 bis 9 Uhr.
2. Kirchengeschichtliche Übungen: Donnerstag von 6 bis 7 Uhr.

Domherr Dr. Julius Marquardt, o. Honorarprofessor.

Wird nicht lesen.

Professor Dr. Bernhard Gigalski, Privatdozent.

1. Patrologie (das 3. und 4. Jahrhundert): Sonnabend 11 bis 12 Uhr.
2. Leben Jesu mit Berücksichtigung der neueren Irrtümer I. Montag und Freitag 5 bis 6 Uhr.

Dr. med. Arthur Menzel.

Praktische Winke für den Seelsorger über Stimme und Sprache mit Demonstrationen. Einstündig in einer noch zu vereinbarenden Stunde.

Philosophische Fakultät.

Dr. Franz Niedenzu, o. Professor, Geheimer Regierungsrat.

1. Allgemeine Botanik: Dienstag und Mittwoch von 8 bis 9 Uhr.
2. Mikroskopische botan. Übungen: Donnerstag von 8 bis 9 Uhr.
3. Astronomie: Freitag von 8 bis 9 Uhr.
4. Vergleichende Zoologie und Anthropologie: Sonnabend von 8 bis 10 Uhr.

Dr. Viktor Röhrich, o. Professor, Geheimer Regierungsrat.

1. Ermländische Geschichte II: Mittwoch und Freitag von 9 bis 10 Uhr.
2. Geschichte der Deutschen Literatur im 19. Jahrhundert II: Dienstag und Donnerstag von 9 bis 10 Uhr.
3. Paläographische Übungen in einer noch zu vereinbarenden Stunde.

Dr. Wladislaus Switalski, o. Professor.

1. Logik II (Methoden- und Erkenntnislehre): Dienstag und Donnerstag von 10 bis 11 Uhr.
2. Psychologie I (Hauptlehren der empir. Psychologie): Montag, Mittwoch, Freitag von 10 bis 11 Uhr.
3. Einführung in die Philosophie der Gegenwart: einstündig in noch zu bestimmender Zeit.
4. Philosophische Übungen (Psychologische Analysen): Sonnabend von 10 bis 11 Uhr.
5. Praktisch-pädagogische Übungen: zweistündig (für Fortgeschrittene) nach Vereinbarung.

Dr. Joseph Kroll, o. Professor.

1. Geschichte der griechischen Religion II: Montag und Dienstag von 11 bis 12 Uhr.
2. Geschichte der griechischen Plastik II (mit Lichtbildern): Mittwoch von 6 bis 7 Uhr.
3. Kursorische Lektüre ausgewählter Schriften Lukians: Donnerstag von 5 bis 7 Uhr.

Professor Martin Switalski, Geh. Stud.-Rat, Lektor der poln. Sprache.

1. Polnische Grammatik, Syntax und Übungen im Sprechen: Montag und Freitag von 5 bis 6 Uhr.
2. Ausgewählte Abschnitte aus Pan Tadeuß von Mickiewicz: Dienstag von 5 bis 6 Uhr.

Preisaufgaben.

Für das Jahr 1921 sind die folgenden Aufgaben gestellt:

1. Vom Senat aus der Scheill-Busse-Stiftung:
   „Theologiegeschichtliche Stellung und praktische Bedeutung von Möhlers Symbolik."
2. Von der theologischen Fakultät:
   „Die Hand als Sinnbild im Alten Testament."
3. Von der philosophischen Fakultät:
   „Der Begriff memoria bei Augustinus."

Verwaltungskörper. Wissenschaftliche Anstalten.

Kurator.

Der Oberpräsident der Provinz Ostpreußen.

Rektor und Senat.

Rektor: Geheimer Regierungsrat Professor Dr. Niedenzu (Am Stadtpark 3).

Sprechstunden im Rektorzimmer der Akademie werktäglich von 11 bis 12 Uhr.

Senat: Die ordentlichen Professoren.

Dekan der Theologischen Fakultät.

Professor Dr. Schulz (Mönchenstraße 5).

Dekan der Philosophischen Fakultät.

Professor Dr. Kroll (Bahnhofstraße 38).

Akademiekasse.

Kassenkuratorium: Der Rektor.
Professor Dr. Schulz.
Professor Dr. Switalski.

Kassenführer: Professor Dr. Gigalski.

Bibliothek der Akademie.

Bibliotheksrat: Der Rektor.
Professor Dr. Switalski.
Professor Dr. Poschmann.
Der Direktor der Staats- und Universitätsbibliothek zu Königsberg Dr. Meyer.

Verwaltung: Dr. phil. Edmund Will.
Geschäftszimmer: Erster Stock.
Geschäftsstunden: Werktäglich von 8 bis 12½ Uhr; Montag, Dienstag, Donnerstag und Freitag von 4 bis 6 Uhr.
Ausleihezeit: Werktäglich von 11 bis 12½ Uhr. (Bestellungen, die bis 9 Uhr früh aufgegeben sind, werden bis 11 Uhr erledigt.)
Lesezimmer: Die Leseräume sind für die Mitglieder des Akademischen Lesevereins zu den satzungsmäßig festgelegten Zeiten geöffnet.

Naturwissenschaftliche Sammlung.
Vorsteher: Geheimer Regierungsrat Professor Dr. Niedenzu.

Archäologische Sammlung.
Vorsteher: Professor Dr. Kroll.

Christliche Kunstsammlung.
Vorsteher: Professor Dr. Kißling.

Botanischer Garten.
Leiter: Geheimer Regierungsrat Professor Dr. Niedenzu.

Münzsammlung.
Vorsteher: Geheimer Regierungsrat Professor Dr. Röhrich.

Kirchengeschichtliches Seminar.
Vorsteher: Professor Dr. Kißling.

Alttestamentliches Seminar.
Vorsteher: Professor Dr. Schulz.

UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
245K91C C001
DIE CHRISTLICHE HYMNODIK BIS ZU KLEMENS
3 0112 023580142